د. حسن حنفي

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

(١)

تكوين الحكمة

نقد علم الكلام
الفلسفة والدين
تصنيف العلوم

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثالث) **الإبداع**

(١) تكوين الحكمة

(نقد علم الكلام – الفلسفة والدين – تصنيف العلوم)

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

(١) تكوين الحكمة

- نقد علم الكلام
- الفلسفة والدين
- تصنيف العلوم

دكتور. حسن حنفى

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتاب : من النقل إلى الإبداع
المجلد الثالث (الإبداع)
(١) تكوين الحكمة
- نقد علم الكلام
- الفلسفة والدين
- تصنيف العلوم

المؤلف : د. حسن حنفى

رقم الإيداع : ٩٩/٧٣٨٤

الترقيم الدولى : I. S. B. N.
977-303-169-1

تاريخ النشر : ٢٠٠٠١ م

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)
شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ ش الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة٦
☎ ٦٣٦٢٥٦٢ ـ فاكس: ٦٣٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ ش كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان ـ المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

✪ إلى حكماء الأمة من جيلنا

✪ قضاء على التغريب فى عصرنا

حسن حنفى

الباب الأول

تكوين الحكمة

الفصـــــل الأول

نقد علم الكلام

أولا: نقد إخوان الصفا.

بالرغم من أن علوم الحكمة نشأت من ثنايا علم الكلام فقد كان الكندى متكلما قبل أن يتجاوز نفسه ويصبح فيلسوفا إلا أنها نشأت منه لتخرج عليه وتتجاوزه وتنشئ نمطا فكريا جديدا. أما الفارابى فقد جعل علم الكلام أحد مراحل تطور الفكر البشرى، المرحلة اللاهوتية [1]. بل إن الفارابى أخضع المنطق أيضا إلى مراحل التاريخ وجعل منطق الظن، الجدل والسفسطة والخطابة والشعر، يمثل مرحلة أولى قبل منطق اليقين، منطق البرهان. لم يكن الكلام عند الفارابى يمثل خطرا بعد على الفلسفة بل كان فى قمته. وضعه الفارابى فى إحصاء العلوم مع العلم الفقهى والعلم المدنى، النظر والعمل فى المجتمع . فالفارابى (٣٣٩ هـ) والأشعرى (٣٣٠ هـ) متعاصران الأول نصير الفلسفة ممثلة فى الوافد، أرسطو. والثانى نصير السنة بعد انحرافه عن الاعتزال، نصير الموروث، ممثلا لأهل السنة والجماعة، الفرقة الناجية. وكل فى طريقه يؤدى وظيفته، الأول مع الخارج، والثانى مع الداخل دون صدام بين الوافد والموروث كما سيحدث عند إخوان الصفا فى القرن الثالث والتوحيدى وابن سينا فى القرن الرابع، والغزالى فى القرن الخامس، وابن رشد فى القرن السادس.

كان الكلام ممثلا للموروث أكثر من التصوف وأصول الفقه والفلسفة. كان أول محاولة للتفكير النظرى، تحويل النص إلى فكرة بعد أن قرأ الواقع نفسه فى النص، واحتاج إلى دليل نظرى يواجه القراءات الأخرى التى تعبر عن مواقف سياسية مختلفة. فنشأت النظريات حول الإيمان والعمل، والإمامة، وخلق الأفعال قبل الأمور النظرية الأخرى السمعية مثل النبوة والمعاد أو حتى العقلية مثل التوحيد. بدأ تنظير الواقع العملى قبل تنظير الواقع النظرى.

كان علم الكلام ممثلا للموروث أكثر من المصادر الأولى، القرآن والحديث نظرا

---

(١) ويشبه ذلك قانون المراحل الثلاث عند أوجست كومت فى الفلسفة الغربية، المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية.

لاعتماد الفلسفة على العقل أكثر من اعتمادها على النقل، وأنها آتية من الخارج على أيدى الخاصة ولا تنبع من الداخل على أيدى فقهاء العامة. وكان أصول الفقه عمل خاصة الفقهاء لوضع منطق الاستدلال، وكان التصوف اختيار بعض الأتقياء بعيدا عن مزايدات وجدليات المتكلمين.

ويغلب على إخوان الصفا نقد علم الكلام من أوله إلى آخره، منهجا، وموضوعا، وغاية، ونتيجة، مما يحتم بعد ذلك التحول منه إلى الفلسفة وهو نفس موقف التوحيدى وابن سينا وابن رشد، فى حين أن موقف الغزالى نسبى. فهم علم مهم فى الدين، غايته نصرة العقيدة والذنب عنها ضد أهل البدع والتشويش والضلال، ولكنه مقصور على الخاصة دون العامة كما هو معروف فى "إلجام الجوام عن علم الكلام" ومثل التصوف فى "المضنون به على غير أهله". فعلم الكلام من وجهة نظر التصوف علم اليقين، والفلسفة حق اليقين، والتصوف عين اليقين. فهو صحيح على أحد المستويات يتم تجاوزه بالبرهان العقلى إلى المشاهدة والرؤية.

وأحيانا يعمم الإخوان نقدهم لأهل الجدل أو المجادلين وهم المتكلمون لا فرق بين معتزلة وأشاعرة. وأحيانا يخصصون النقد بفرقة معينة إسلامية أو غير إسلامية. ويعنى المتكلمون عند الإخوان أهل الكلام بالمعنى الحقيقى وليس بالمعنى المجازى. وأحيانا يستعمل لفظ الجدليين بالمعنى المجازى أى المجادلين والمختلفين فى النظر مثل اختلاف زعماء الحيوانات وزعماء الإنس. فالمجادل هو كل من يخلط بين الأمور، وكل من ساءت نيته، وكل من يجادل فى الحق.

وتنقسم الإحالات إلى علم الكلام إلى نوعين : إيجاب وهو ما تم إنجازه وهو القليل، وسلب وهو ما يمكن تجاوزه. والفلسفة تكمل الإيجاب وتتجاوز السلب وهو الأكثر.

١- **نقد المنهج الجدلى.** لقد استعمل المتكلمون القياس بعد أن استعاروه من الحكماء لاحتياجهم إليه ولكنهم وقعوا فى شكله الجدلى. والجدل ليس منهجا موصلا إلى الحقيقة. لذلك يسمون أهل الجدل أو المجادلة، أصحاب الجدل والمناظرات. يتجادلون فى أشياء لا فائدة منها فى الدين علما ولا فى الحكمة، مثل الحديث عن التعديل والتجوير، والجزء الذى لا يتجزأ. وهى مسائل مموهة لا حقيقة لها، ولا وجود لها إلا فى الأوهام، لا يسأل عنها ولا يجاب. كلها مضيعة للوقت فى مجادلات ومعارضات ومناقضات عقيمة

مثل المكابرة والحجاج بأن قطر المربع مساو لأى أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن الشعاع جسم يبلغ طرفة العين إلى تلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل. وكله زور وبهتان. يرفض الإخوان رياضيات المتكلمين وطبيعياتهم، ويدافعون عن السببية والمناظر والنجوم. وينكر بعض أهل الجدل النفس وأنها جوهر وهم الطبائعيون. ينكرون النفس، ويجهلون حقيقة الروح وتصاريف أحوالها. لذلك حاول الإخوان إثباتها عن طريق السمع والأخبار ثم بالحجج العقلية لأن المجادلة لا يقبلون السمع وحده لشكوك فى النفوس وريبة فى القلوب. ورسالة "الآراء والمذاهب" كلها تقوم على نقد الجدل من أجل إفساح المجال للإشراق فى رسالة "خصال المؤمنين والطريق إلى الله". فالسلب يسبق الإيجاب. مهمة الجزء الرابع من "الرسائل" هدم العقل لحساب الإشراق، والقضاء على التعددية لحساب الوحدة. أحد أسباب الخلاف إذن هى فنون الطرق المؤدية إلى المعرفة أى إلى المنهج الجدلى السائد فى علم الكلام، والقياسات المتفاوتة وهو ما يحتاج إلى الدربة والارتياض.

ويبدو أن هذا النقد لأهل الجدل فيه ظلم كبير. فهم الذين حاجوا الخصوم لإثبات النبوة، والمعجزة دليل عليها. ولا ينكرون المنامات، ولا يجعلون المعجزات مجرد أعاجيب وتصاريف وحيل وقلب للأعيان وتغير للعادات. وقد طالب القرآن بالجدل مع الخصوم ومناظرتهم. والجدل مع المؤمنين حوار. وهم الذين ردوا على شبهات الخصوم من أجل الذب عن العقيدة ضد المشوشة وأهل البدع كما يقول الغزالى فى "المنقذ" ألا يمكن استعمال الجدل لنزع سلاح العقيدة من الخصوم وتأسيس لاهوت الثورة بدلا من النزول تحت الأرض وتنظيم جماعات صوفية إشراقية كما يدعوا الإخوان [1].

يعتبرون حجج العقول كافية عما جاءت به الأنبياء من الوصايا حتى ينبذونها مع أن العقل مقدمة للرسالة والوحى، والوحى والرسالة مقدمة للبعث والقيامة، والبعث والقيامة مقدمة للغاية. فكيف يكون العقل وهو الوسيلة والأداة كفاية عن الوصايا فى الرسالة على ألسنة الأنبياء من النهى والأمر والأحكام والحدود؟ وهل يستطيع العقل أن يعرف بعث الإنسان بعد الموت ولقاء الله للحساب والعقاب أو يعرف حديث آدم وقصة إبليس وخطابه الملائكة وما هو مذكور فى القرآن، سبع وخمسون آية ؟ يجعل الإخوان هنا العقل مجرد مقدمة للوحى، مجرد إخبار بالبعثة والقيامة من أجل الغاية القصوى وهو

---

(١) جـ١/٢٦، جـ٣/٢٨٨، جـ٤/٤/٨٤، جـ٥/١٣١.

الإشراق وكأن العقل لا يتوجه نحو الواقع الطبيعى والاجتماعى، وكأنه غير قادر على إثبات البعث أو الحساب والعقاب. أما قصة آدم وإبليس فهى قصة رمزية من أجل الإخبار عن معانى الخير والشر والتحدى والغواية. وهى معانى عقلية يمكن للعقل الوصول إليها. العقل ليس ناقصا، والقياس شرعى. العقل أساس النقل. وتأويل النقل طبقا للعقل منهج إسلامى.

المتكلمون عند الإخوان يحاجون بآيات كتب إلهية يشكون فيها، ويتبعون متشابهاتها، ويتركون المحكمات، ويحتجون بها بغير علم، وينسبون على هواهم ومذاهبهم وآرائهم وقياساتهم. والحقيقة أن الاحتجاج بآيات عند كل الفرق والفلاسفة بمن فى ذلك الإخوان تفسير طبقا للمذاهب والآراء أو المواقف الاجتماعية والسياسية أو لأعماق النص. فلا يوجد تفسير موضوعى واحد وشامل للكتب المقدسة لكل العصور.

المتكلمون عند الإخوان أضر طائفة على الأنبياء، وأشقها على المؤمنين سواء كانوا فى زمانهم من جملة المنافقين أو بعدهم. فى زمانهم يطالبون بالمعجزات، ويعارضونهم بالخصومات، ويجادلون المؤمنين بالشبهات استصغارا لهم، وانتقاصا لعقولهم، وجدلا معهم. وبعد الأنبياء يؤولون الشرائع والأحكام سواء كانوا من الأعداء الذين يأتون بالشبهات ويجادلون المؤمنين أو المنافقين الذين ينكرون الأحكام والشرائع والآيات ثم يؤولونها تأويلات فاسدة ومذاهب مختلفة، ويضعون لها قياسات متفاوتة بعقولهم الناقصة، يجادلون بها المؤمنين ويناقضونهم. والقرآن نفسه يذم هذه الطائفة ويذم الجدل (١).

اعتمد المتكلمون على قياساتهم فخرجوا عن كتاب الله وسنة الرسول وظنوا أن الشريعة ناقصة فى حاجة إلى بيان بآرائهم وقياساتهم واجتهادهم واختراعاتهم وبدعهم. فهدموها وهم يظنون أنهم ينصرونها. أتوا ببدع لم يأت بها الرسول، ثم اقتنعوا ببدعهم وتصوروا أنها الحق. ثم حولوها إلى شرائع وأحكام. استكبروا على العلماء وهم أهل الذكر. ولم يسألوهم عما أشكل عليهم. واستغلوا العوام. وأوهموهم أن بدعهم سنن من زمن الرسول وسيرته. وإذا ما نبههم بعض العلماء إلى أخطائهم صرفوا أقوالهم وشوهوها أمام العلماء فناصبهم العوام العداء. ترأسوا العوام وأوهموهم أن سكوت العلماء إنما لبطلان ما عندهم فيزداد ترأسهم للجهال.وبطول صمت العلماء وزيادة صخب رؤساء الجهل ينسخون أحكام الشريعة، ويغيرون كتاب الله، ويؤولون أخبار النبى. يقلبون

---

(١) جـ٤/١٠٠-١٠١.

المعاني. ويتوارثون ذلك أبا عن جد، وخلفا عن سلف حتى تهلك الأمة. هم أعداء الحق في كل بلد. يقتلون الأنبياء ويجحدون الأوصياء، ويشردون العلماء. وكان هذا هو السبب في نسخ الشرائع وتجديدها. هم جم غفير، لا يطاقون، ولا تؤمن غوائلهم. أشرهم على أهل الدين والورع وأضرهم على العلماء، وأشدهم عداوة للحكماء. ومن ثم يتحول نقد علم الكلام عند الإخوان إلى فلسفة فى التاريخ فى أسباب انهيار الأمم وسقوطها[1]. يقولون إن لهم اعتقادات لم يسمع عنها أحد. ويموتون مع اعتقاداتهم، فتندرس مع مذاهبهم، ولا يعلم أحد عنها شيئا.

والمتكلمون جهال. يتشبهون بأهل العلم، ويتدلسون بأهل الدين. لا يعرفون الفلسفة، ولا يحتفون بالشريعة بدعوى معرفة حقائق الأشياء. المتكلمون أشباه علماء، مدلسون فى الدين. يجهلون الحكمة وهم لا يعرفون أنفسهم التى هى أقرب الأشياء إليهم. لا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون فى الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة بالعقول. فهم أقرب إلى الغموض منهم إلى الوضوح. يشكون فى الأشياء الظاهرة الجلية، ويقولون فيها بالمحالات. يخوضون فى المعقولات وهم لا يعلمون المحسوسات. فالحس أساس العقل وضابط له. والعقل بلا حس تجريد وصورية. يقومون بالبراهين والقياسات وهم لا يحسنون الطبيعيات. فالطبيعيات مقدمة للإلهيات. يستعملون فصيح العبارات وأوضح الاحتجاجات، وأصح الخطوط، وأجود الأوراق للتعبير بها عن اعتقاداتهم الفاسدة ومذاهبهم الرديئة. هم رجال علاقات عامة، وتزويق وتزييف، فلقوا اللسان عميان القلوب، فصحاء الألفاظ جهال بالمعانى. ينسبونها إلى أقوام عرفوا بالعلم والحكمة، وجودة الرأى، وصحة التمييز للتشنيع عليهم، والوقيعة بهم بسخف الرأى، ويسمونها الأحداث. يصورونها فى القلوب، ويمكنونها فى النفوس. ولو أن هؤلاء العلماء اجتهدوا فى إظهار مذهبهم وإيضاح اعتقادهم لما بلغوا شأو هؤلاء المجادلة فى تملكهم من النفوس. فهم رواة كذبة. يستعملون سلطة العلماء للترويج لآرائهم الفاسدة. وهم معادون لأهل العلم، ومخالفون لأهل الورع ومضادون لإخوان الصفا لأن أخلاقهم أخلاق الشياطين، وقوتهم قوة الدجالين. يجادلون العلماء، ويناقضون الحكماء، ويمارون السفهاء. لا يعرفون الحكمة ولا أحكام الشريعة. يبغضون الناس فى العلماء، ويبعدونهم عن العلم. ينكرون مالا

---

(١) جـ٣/١٥٣-١٥٥ جـ٤/٥٣٥-٥٣٦.

يفهمون. فما لا دليل عليه يجب نفيه طبقا لقواعد الجدل. ينكرون الإلهام بقلوبهم ولا يظهرون ذلك بألسنتهم مخافة السيف. وأحيانا يكون نقد المتكلمين نوعا من السب. فهم جنود إبليس، أشرار كفار، فساق منافقون، أهل بدع وضلالات، مجادلة مخاصمة، كفرة فجرة، وهم كالأنعام أو أضل سبيلا (١).

وهم مستكبرون متعصبون. كل منهم يعتبر مذهبه هو الحق، ويكفر الخصم. يتنافسون فيما بينهم طلبا للرياسة والتصدر فى المجالس. ثم يوقعون الخلاف فى الأمة، فتفرقت وتحزبت، ووقعت بينهم العداوة والبغضاء. وأدت إلى الفتن والحروب واستحلال الدماء، إذ يستحلون دم مخالفيهم وأموالهم. ويتبرأ بعضهم من بعض ويشهدون على مخالفيهم بالكفر والزندقة والخلود فى النار. يعيب الإخوان على المتكلمين كثرة التفرق والتشتت فى الآراء والمذاهب واختلاف الديانات. ففيهم اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والمشركون وعبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم والكواكب، لا فرق بين دين الوحى ودين الطبيعة. ومن ثم يتفرق أهل الدين الواحد إلى مذاهب مختلفة وآراء متعددة بين سامرى وغيابى وجالوتى ونسطورى ويعقوبى وملكانى وشنتوى ومالوى وخرمى ومزدكى وديصانى وبهرمى وشمسى وخارجى ورافضى وناصبى وعذرى وجهمى ومعتزلى وسنى وجبرى. كل فرقة تكفر الأخرى وتلعنها، والأمة كلها موحدة مؤمنة مسلمة غير مشركة ولا ضالة أو مضلة أو هالكة. تعرف ربها وخالقها ورازقها ومحييها ومميتها. تسبحه وتهلله وتقدسه. تكبره بكرة وعشيا. وهؤلاء المجادلة لا يفهمون التسبيح. يعدد الإخوان هنا فرق اليهود والنصارى وديانات فارس والهند والعراق ثم فرق المسلمين. وهى أول محاولة قبل ابن رشد لنقد التعدد والتشتت والتفرق فى علم الكلام من أجل صياغة نسقية كلية شاملة، ومن أجل تجاوز الجدل إلى الإشراق. يقتل أهل الشرائع المختلفة بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا كما يفعل النواصب والروافض والجبرية والقدرية والخوارج والأشاعرة. وحدث نفس الشيء عند العبرانيين بين الغيبية والسمعية، وفى الملة السريانية بين النسطورية واليعقوبية، وفى الملة الصابئية. فالاختلاف والتفرق مصير الملل كلها. كما وقعت الاختلافات فى الشريعة الواحدة عند اليهود والنصارى والمسلمين. والاختلاف المذموم ما كان فى المذاهب والآراء حتى ظهر دين

---

(١) جـ٤/٥١٤/٥١٨/٥٣٦-٥٣٨جـ٤/١٠٢-١٠٨.

الإسلام على جميع الأديان، واللغة العربية على جميع اللغات، فأصبح الدين واحدا. ولكن قوما من علماء الإسلام تعاطوا العلوم والكلام والجدل فتفرقوا فى الدين مدعين أنهم ينصرونه ويدافعون عنه (١).

وعلم الكلام أكثر العلوم إثارة للحيرة والدهشة والشك والظن والخطأ والعدوان والبغض. يتقدم الجدل على النظر والبحث. يدخل فيه من ليس أهل له بالسؤال والمعارضة. فالسائل والمسؤول من الجهال. يقوم على التعصب والحمية دون ورع أو تقوى. الجدليون مقلدون فى الأصول وبالتالى جهال فى الفروع. فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. الجدل أشر صناعة على العلماء والأنبياء، وأشد عداوة للدين وأفسد للعقول. يعرف المجادلون الكلام الجيد والفصاحة والبلاغة ولكن يجهلون حقائق الأشياء. فتضيع الحكمة فى سبيل البلاغة، والمضمون حفاظا على الشكل. وكلام الجدليين ينقض بعضه بعضا. وآراؤهم أسخف من آراء الصبيان لشدة تعصبهم وإعجابهم بأنفسهم واعتقادهم بأصول خاطئة وفروع شيعية. الجدل أحد أسباب العداوة والبغضاء والخصومة، وأحد أسباب الخلاف فى العقائد والمذاهب. فكل مسألة يتنازع فيها اثنان، واحد من أهل الصناعة وواحد ليس من أهلها. ثم يتنازع أهل الصناعة اثنان متفاوتان فى الدرجة فيظلم أحدهما الآخر، أو متساويان فى الدرجة ولكنهما يختلفان فى قوانين الصناعة فيتنازل أحدهما عن رأيه للآخر أو يحتكمان لرأى ثالث (٢).

الجدل فى ذاته كجزء من صناعة المنطق لا عيب فيه. إنما العيب فى طريقة استخدامه فى علم الكلام. وهو مستعمل فى علم أصول الفقه لحل قواعد الخلاف بين الأصوليين. ويتضمن أحكام السؤال والجواب، والاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالظاهر على الباطن، وبالمحسوس على المعقول، والحكم على الكل باستقراء الأجزاء، واطراد العلة فى معلولاتها، ومعارضة الدعوى بالدعوى، والدليل بالدليل، وقلب المسألة على الأصل، ومناقضة الأصل للفرع، ومقايسة الأصل بالأصل، والفرع بالفرع، ومعرفة لوازم الشناعات وما يعرض فيها وما ينتج عنها من انقطاع فى الاستدلال وشكوك وحيرة

---

(١) جـ٢/٣٦٦/٣٥٥/، جـ٣/١٦١/١٦٤/٣٨٠،جـ٤/٤٨٨/٣٥٦، أنظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الخامس، من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص ٣٩٣-٦٥٣.

(٢) جـ٤/٤٣٩-٤٤٢أنظر نقدنا للجدل فى: العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص١١١-١١٣.

وتردد فى الحكم.

ويبدو أن إخوان الصفا يحملون الجدل أكثر مما يحتمل، ويحملونه أوزار الكلام والمتكلمين وكأن الجدل فى حد ذاته كمنهج لا يرقى إلى مستوى المعرفة الإشراقية المطلوبة. فليس خطأ الجدل مطالبة الأنبياء بالبرهان أو إنكار الرؤية حفاظا على التنزيه أو تفسير الرجوع إلى الله بمعنى تلقى ثوابه منعا للتشخيص، بالرغم من عدم ذكرهم المعتزلة وقد كانوا موجودين قبلهم والأشاعرة بعدهم. يستعمل القرآن الجدل مع الخصوم. وقبل الله أن يدخل فى جدل مع إبليس. وإذا كان له فى القرآن بعض المعانى السلبية فإن له أحيانا بعض الفوائد العلمية. صحيح أن معظم معانيه سلبية مثل الجدال بغير علم والإكثار منه، واستعماله فى الباطل وبعد بيان الحقائق البديهية، وعن سوء نية، وبعد بيان الحق، ولكن بعض المعانى إيجابية مثل جدال المرأة مع زوجها، والجدال مع المخالفين فى الرأى بالتى هى أحسن للوصول إلى الحق [١].

٢- **الاختلاف الطبيعى فى الدين.** ويعمم إخوان الصفا تجربة علم الكلام على الإيمان بالدين ووقوع الاختلاف فيه. فقد ترك الناس الدين بسبب الاختلافات فيه. ولما تأملوا بعقولهم اختلاف أهل الديانات، ووجدوا دين كل قوم معابا عند قوم آخرين، وعندما لم يجدوا مذهبا ولا دينا بلا عيب تركوا الأديان جملة دون معرفة أن العاقل بلا دين أعيب وأقبح. فالعيب ليس فى الدين بل فى رجال الدين كما قال الكندى فى رسالته للمعتصم بالله فى الفلسفة الأولى.

وقد يرجع السبب إلى اختلاف طبائع الناس وأمزجتهم وعصورهم، وتكيف الدين طبقا للواقع. فما هو مذموم عند قوم قد يكون محمودا عند قوم آخرين. وقد يرجع إلى اختلاف العادات والتقاليد بين الشعوب وارتباط الدين بها. وما يقبل عند قوم قد يرفض عند قوم آخرين. وقد يكون السبب فى أغراض واضعى الشريعة.العقيدة واحدة،والشرائع مختلفة. لا يختلف الأنبياء فى الدين سرا أو علانية. الاختلاف فى الشرائع فقط، أى فى الأوامر والنواهى، والأحكام والسنن. وهو اختلاف غير ضار نظرا لتطور الأزمان واختلاف المصالح تنظيرا لآية ﴿ ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾. واختلاف الشرائع مثل اختلاف الأدوية. الأنبياء أطباء. لكل شريعة زمان ومكان، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى

---

(١) ذكر الجدل ومشتقاته فى القرآن (٢٩)، معظمها سلبية (٢٦) ، والباقى إيجابية (٣).

ومحمد. الدين واحد والشرائع مختلفة. والذين أنكروا النسخ لا يعرفون الفرق بين الدين والشريعة. هذه الأسباب طبيعية. فليس هناك دين بلا رجال دين أى بلا سلطة دينية. ولا يوجد دين خالص بين الزمان والمكان والبشر أى دون واقع تاريخى، إنسانى اجتماعى. الدين سياق اجتماعى وسياسى ومرحلة تاريخية. الدين تاريخ للأرض حيث يقطن البشر وليس تاريخا للسماء. السماء بلا تاريخ لأنها بدون بشر (١).

والرسالة الأولى فى "الآراء والديانات" من القسم الرابع عن "العلوم الناموسية الإلهية والشرعية" أكبر رد فعل على علم الكلام. وهى ثالث أكبر رسالة بعد رسالة "الحيوان" ورسالة "السحر واللغات". ويبدأ تحليل أسباب الخلاف فى الدين من عدة مداخل: نظرية المعرفة، المنطق، الاجتماع، العقائد فى التوحيد والعدل خاصة قدم العالم وحدوثه. فالخلاف فى علم الكلام لا يرجع إلى الموضوع بل إلى الذات. وأخيرا النفس والأخلاق أى أثر هذه الاختلافات فى العقائد على سلوك الأفراد والجماعات. فالعقائد هى قواعد أخلاقية بدلا من التفرق، وحدة الجماعة وليس فرقة الأمة (٢). ويتكرر الموضوع فى رسالة "اللغات" آخر رسالة فى "الجسمانيات" فى الطبيعيات.

وترجع الأسباب المعرفية إلى التربة والهواء أى إلى العامل الجغرافى المؤثر فى المزاج، وإلى الأمزجة وتركيب الأخلاط أى إلى العامل الإدراكى النفسى، وإلى عادات التربية وطرق التحصيل أى إلى العامل الاجتماعى، وأخيرا إلى أشكال الفلك أثناء الميلاد طبقا لأحكام النجوم أى العامل الكونى. وهى أسباب خارج إرادة الإنسان. فالاختلاف طبيعى فى البشر. الاختلاف فى الآراء مثل الاختلاف فى الأبدان. وكما تختلف الأبدان فى أشكالها تختلف النفوس فى إدراكاتها (٣).

وقوى النفس ثمانية، الحواس الخمس بالإضافة إلى المتخيلة فى مقدم الدماغ، والمفكرة فى وسط الدماغ، والحافظة فى مؤخر الدماغ. فالحواس تعمل فزيولوجيا لأن

---

(١) جـ٤/٤٨٤-٤٨٨/٤٩٣-٤٩٨. هذا هو تصور المدرسة الاجتماعية التاريخية للدين عند كومت ودوركايم وبريل وعند كل فلاسفة التاريخ، هردر وهيجل وفيكو وكوندرسيه وتوينبى فى الفلسفة الغربية.

(٢) جـ٤/١/٤٠١-٥٣٨ أنظر "من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية" فى "من العقيدة إلى الثورة " جـ٥ الإيمان والعمل والإمامة، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٣٩٣-٦٥٣.

(٣) جـ ٤/١/٤٠١-٤٠٨.

النفس مزاج البدن كما يقول كثير من الطبيعيين. ويقع الخلاف فى عمل الحواس ليس فى القوى ذاتها من حيث إدراكها بل من حيث إدراكها لموضوعاتها وتوفر شروطها. فكل حاسة فى حاجة إلى شرائط مثل الضوء للبصر، وإدراك اللون بواسطة الضوء، والأشكال بتوسط اللون [١]. وتتفاوت الحواس فيما بينها من حيث الشرف، السمع أو البصر كما هو الحال عند المتكلمين فى نظرية العلم. عظمة البصر أنه معرض للخطأ وهو أشرف الحواس للتأمل فى الطبيعة والوصول إلى حكمتها على عكس من يرى أن السمع أفضل الحواس لأن الوحى أتى سمعا لا بصرا[٢]. وبعض المحسوسات مختصة بالذات والأخرى بالعرض. والخطأ يأتى فى المدركات التى بالعرض. وتتفاوت الناس فى القوة المتخيلة نظرا لتفاوت تركيبها العضوى وارتباطها بالمحسوسات وبالنفس، وعجزها عن تخيل شيئ لم تؤد إليه الحواس. ويتفاوت الناس فى القوة المفكرة. من عجائبها تركيب القياسات والحكم بلا روية. ومن تأسيسها أثر الخيال على القياسات الخاطئة. لذلك لا يجب إصدار حكم على خيال أو إنكار شيئ لا يتصوره خيال. الحكم عقلى وليس إراديا وذلك مثل التفكير فى كيفية حدوث العالم وخلق السموات والأرض ظنا وتوهما أن ذلك فى زمان قديم بلا حجة أو برهان.

والقوة المفكرة هى التى تحكم بين الخصوم ودعاويهم بناء على المعرفة الشرعية الوضعية المعروفة بينهم، والمقاييس العقلية المتفق عليها بين الخصوم، ولا يمكن الحكم فى الاختلافات فى الآراء والمذاهب بينهم إلا بعد شاهدين من الحواس الخمس أو مقدمات أو نتائج من أوائل العقول. وأفعال القوة المفكرة نوعان: أفعال فى ذاتها وما يخصها، وأفعال مشتركة مع غيرها، مع الحافظة والمخيلة فى الرسوم، واللسان فى اللغة، واليدين فى الصنائع. فهى تجمع بين الفكر ونشاطاته، مثل الفراسة للطبائع، والزجر للحوادث والأهوال، والتكهين للكائنات بموجب الأفلاك، والمنامات للبشارات والإنذارات، والوحى والإلهام للنواميس وتدوين الكتب المنزلة. أما الفكر ذاته فيضم التفكر والاعتبار والتصور والتركيب والتحليل والجمع والقياس. التفكر لغوامض العلوم والسياسة، والاعتبار للأمور

---

(١) ويشبه ذلك تحليل الحسيين والعقليين لوسائل المعرفة فى بدايات العصور الحديثة فى الغرب عند لوك وهوبز وهيوم وكانط. وهو التصور المادى السيكوفيزيقى الذى نقده برجسون فى " المادة والذاكرة ".

(٢) أنظر دراستنا: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أقرب فى إلى الوجدان العربى؟ فى "حصار الزمن" (تحت الطبع).

الباطنية، والتصور لحقائق الأمور، والتركيب للصنائع، والتحليل للجواهر البسيطة والمركبة، والجمع للأنواع والأجناس، والقياس للأمور الغامضة [1].

ونظرية العلم تسبق نظرية الوجود. وكما هو الحال فى علم الكلام للعلم طريقان . الأول الاستبصار والمشاهدة بالبصيرة واليقين وهو علم الحكماء صعودا من المحسوسات إلى الرياضيات إلى المعقولات إلى القياسات إلى القلب الصافي. والثانى الإقرار باللسان والإيمان بالقلب والتسليم بالملائكة والأنبياء والمؤمنين والعوام والخواص والصبيان، إلهام الملائكة، ووحى الأنبياء، وتسليم المؤمنين، وبرهان الخواص والعلماء، وتقليد العامى، وتعليم الصبيان من المعلمين والآباء والأمراء والملوك. فالدين علم وطاعة، عقيدة وانقياد، نظر وعمل. والعلم قسمان: علوم الدين، نبوية وحكمية، وعلوم الدنيا. فالحكمة والنبوة قرينان. والآراء الفاسدة إما فى الدين والسنة وعلومها وأحكامها أو فى الدنيا، الآداب والرياضيات والعلوم والصنائع. وتشمل الطاعة عدة طاعات: طاعة الأولاد للآباء والأمهات، والصبيان للمعلمين، والتلاميذ للأستاذين، والأزواج لبعولتهن، والمرضى للأطباء، والجهال للعلماء، والرعية للسلطان العادل، والسلاطين والأمراء لخلفاء الأنبياء، والخلفاء للأنبياء، والأنبياء للملائكة، والملائكة لله. الله هو الآمر للملائكة، والملائكة للأنبياء، والأنبياء للخلفاء، والخلفاء للسلاطين، والسلاطين للرعية.

والسؤال هو: إذا كانت العلاقة بين الآمر والمأمور، الرئيس والمرؤس هى هذه العلاقة التراتبية التى تقوم على السمع والطاعة فمن الذى يقوم بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إذا كانت علاقة الأدنى بالأعلى علاقة طاعة؟ ألم يحدث عصيان الأدنى للأعلى مرة على الأقل بالتساؤل مثل سؤال الملائكة الله عن جعل آدم خليفة فى الأرض وهو يسفك الدماء ويفسد فى الأرض، وعصيان إبليس رافضا السجود لآدم، وعصيان الخلفاء للأنبياء فى رأى معارضى عثمان، وعصيان السلاطين للخلفاء، بل وفى رأى غالبية الشيعة عصيان جبريل فى التبليغ ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فمابلغت رسالته﴾ [2].

وبعد هذه التقسيمات يوضع سؤال: ماهى الخصال المانعة للإنسان من الشرور؟

---

(١) جـ ٤/١/٤١٦-٤٢٣.

(٢) جـ٤/١/٤٥٢-٤٥٥.

التفكير فى الأخلاق سلبا ابتداء من الدين، هل هو مانع من الأخلاق أم مساعد عليها؟ والجواب بديهى: أشر الناس من لا دين له، ولا يؤمن بيوم الحساب. فالدين أساس الأخلاق. الدين قامع جازر. الدين فى السر، فى عالم الضمير والفكر والوجدان، وفى العلن، فى القول والعمل، فى الجهر والإعلان. والسؤال هو: وماذا عن الأفعال الخيرة للملحدين؟ وماذا عن النفاق فى السر والعلن للمؤمنين؟ وماذا عن الأخلاق أساس الدين؟ وماذا عن الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء؟ (١).

والخلافات بين العقلاء فى أوائل العقول تمثل إعادة عرض ومراجعة لنظرية العلم عند المتكلمين لبناء علم العقائد. وترجع إلى أن المعقولات رسوم المحسوسات الجزئية ثم اجتماعها فى الأنواع والأجناس فى النفس، وهو سبب اختلاف المشايخ المجربين عن الأحداث. لاتوجد أفكار فطرية فى النفس، يمكن تذكرها بالتعلم. كما يتفاوت العقلاء فى درجات العقول وفضائلهم ومناقبهم وعدم اتفاقهم على رأى واحد. وعلى الإنسان أن يختار الأولى والأشرف. وربما كان أحد أسباب النبوة ونزول الوحى. كما أن خواص نفوسهم تابعة فى أفعالها لأمزجة الأبدان. وعجائب أفعالهم وظنونهم واختلاف صناعاتهم وتصاريفهم فى طلب المعاش وأحكام التدبير فى السياسات لا ينهض بها عاقل واحد. وغرائب العلوم والمعارف لا يمكن أن يحويها إنسان واحد. واختلاف أخلاقهم المتضادة فى الحسن والقبح ومجارى العادات لا تجتمع فى إنسان واحد. واختلاف دياناتهم ومذاهبهم لا يمكن الاتفاق عليها من عاقل واحد. وما يتم تعلمه بأوائل العقول تتفاوت هذه الأوائل فيما بينها بين الوضوح والغموض.

والحقيقة أن أوائل العقول لا خلاف عليها بين العقلاء. وهى لا تأتى من المحسوسات بل من طبيعة العقل. ولا تؤثر الاختلافات بين العقلاء فى الأمزجة والطبائع والعادات والأعراف والمهن والصنائع فى الاتفاق على بداهات العقول. إذ تتميز بوحدتها وبساطتها. وأوائل العقول لا تتأثر بطبقات العقلاء. ربما كان هذا الاختلاف من حكمة الله حتى تجد النبوة لها سببا وحتى يكون الإنسان خليفة الله فى الأرض يتم السجود له وإن تكثرت الأشخاص ونظرا لما به من اعتدال الفطرة. فالعادات الرديئة تخرجه عن الطبيعة(٢).

---

(١) وقد استخدم أثناء الجمهورية الثانية فى مصر "من لا إيمان له فلا أمان له" ضد المعارضة السياسية.
(٢) جـ ٤/١/٤٢٤-٤٢٧.

وفى المنطق هناك أصول متفق عليها وفروع مختلف فيها. فالمنطق نوعان: الأول منطق لغة ويشمل النحو، الأسماء والأفعال والحروف والإعراب، والخطابة، والسجع والفصاحة والأمثال والتشبيهات، والشعر. والثانى منطق حكم أو فلسفة ويشمل البرهان الألفاظ (إيساغوجى) والألفاظ (قاطيغورياس) وباريمنياس، وأنالوطيقيا، والجدل، والسفسطة. وهنا يخرج الإخوان عن المنطق الوافد بقسمة المنطق إلى لغة وبرهان، ووضع الخطابة والشعر والنحو فى اللغة، واعتبار المقولات ألفاظا. فالمنطق لغة وتصورات.

وتختلف هذه الأصول وضوحا وخفاء فى أذهان العلماء. وتقوم كل صناعة على أخرى نظرا لارتباط العلوم بعضها ببعض. وأهل كل صناعة أعلم بصناعتهم. وأعظم بلية من يتكلم فى صناعة من ليس بأهلها. ولا يجوز للجاهل بالصناعة مناقشة العالم بها. ولا بد من التعمق فى الجدل لمعرفة قواعد الحوار. والقصاصون هم أهل الجدل، وهو صنعة الصنائع. الغرض منها غلبة الخصم بحجة أو شبهة. أما الاختلاف فى الفروع فيرجع إلى الاختلاف فى الدربة. فالأصول نظرية، والفروع عملية (1).

وتختلف القياسات حسب الصنائع والعلوم والقوانين والبلاد، ولكن الغرض واحد، وهو مطلب الحق والعدل، ليس الحق النظرى فى النظريات بل العدل العلمى فى المعاملات. فالقياس ليس صوريا مجردا بل هو مطبق فى كل مجتمع وفى كل عصر. ومن ثم كان القياس أقرب إلى الميزان . وهو تصور دينى فى موازين العدل والقسط التى نصبها الله. هو لفظ قرآنى وليس أرسطيا. فالقرآن هو الميزان الحق، ميزان الموازين. وهى متعددة الأشكال والطرق ولكن موضوعها واحد وهو الحق العملى.

وهناك ثلاث أنواع من القياسات ابتداء من الداخل إلى الخارج، من الضمير إلى اللسان إلى اليد. فقياس الضمير هو قياس الحكماء والفقهاء أى ما يدور فى النفس والخاطر. وقياس اللسان عند النحاة والشعراء فيما يبدعونه من نحو وخطابة وشعر وموسيقى. وقياس الأيادى عند التجار والصناع والمهندسين بالآلات والموازين والمكاييل مثل القبان والشاهين والذراع والبركار والاصطرلاب والمسطرة والشاقول والزاوية وكافة آلات الرصد.

---

(1) جـ٤/١/٤٣٦-٤٣٨.

وقد ينشأ الخلاف فى القياس مما يؤدى إلى المنازعات إلى الذاكرة سهوا أو إلى العقل جهلا أو إلى اعوجاج الميزان أو إلى القصد غشا. كما ينشأ الخطأ فى القياس إما عن الجهل بصحة الموازين واستعمالها أو الجهل بحقيقتها وكيفية استعمالها أو الغرض من الموازين وربما تطبيقها فيما لا وزن فيه. ويمكن حسم الخلاف وتصحيح الخطأ باللجوء إلى الحواس واللغة وإلى القياس نفسه باعتباره منطقا دقيقا. وكل ذلك فى إطار الجهد الإنسانى والعلاقات الإنسانية وليس فى موازين الكون وإحصاء نعمه التى يصعب على الإنسان إيجاد موازين لها ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾، ﴿أحصاه الله ونسوه﴾[1].

وتعرف أكثر العلوم بالقياسات. وتختلف باختلاف العلوم. فهناك قياسات الفقهاء والأطباء والمنجمين والنحويين والمتكلمين والمتفلسفين والجدليين والمنطقيين فى الطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

والقياس هو الحكم على الكليات الغائبات الصفات بالجزيئات الحاضرات. وهو غير مطرد، ومرتبط بالزمان والمكان، نظرا لفردية الوقائع على عكس الاستقراء. فاطراد القياس فى الصفات الذاتية لا العرضية. وأكثر الأخطاء فيه من استعماله اللاشعورى، وقياس ما لا قياس فيه [2]. وأمان الزلل فيه بالبرهان وهذا لا يتم بمجرد الاعتماد على الذكاء الفطرى دون الارتياض والتعليم والعون من الله. الاعتماد على الذات فى البداية والتوفيق من الله فى النهاية.

وتتقدم المعرفة ارتقاء من الحواس وإدراك الحاضر من خلال الزمان والمكان إلى الكتابة والقراءة إلى الأخبار والمعرفة عن طريق الرواية. ويشهد تطور الطفل على هذا الارتقاء المعرفى من الحس إلى الخبر. فإذا شارك الإنسان الحيوان فى الإدراك الحسى فإنه يمتاز عليه بالأخبار أى بالمعرفة التاريخية وفهم الأمور الغائبة عن الحس. ومعرفة القراءة والكتابة متأخرة عن فهم الكلام الشفاهى، وهو بدوره متأخر عن إدراك المحسوسات. المعرفة ارتقاء من المحسوس إلى المعقول إلى المروى، من الإدراك الحسى إلى النظر العقلى إلى المعرفة التاريخية. ويكون الارتقاء على ثلاث درجات مثل الانتقال من المحسوسات إلى الكلام إلى الكتابة، من الرياضيات إلى الطبيعيات إلى الالهيات أو على

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٠١-٤٥٠/٤٤٣-٣٤٦.
(٢) جـ٤/١/٤٤٣-٣٤٦.

درجتين من المحسوسات إلى المعقولات أو من الحاضرات إلى الغائبات.

ونظرا لطبيعة الموروث يتم تفصيل المعرفة الخبرية أى المعرفة التاريخية التى تسترجع الماضى بالاخبار عنه عن طريق الرواية أو التى تدرك الحاضر بالحس والعقل وتدون إحدى لحظات المجتمع فى التاريخ أو تتنبأ بالمستقبل وتخبر عن توقعاته. وتقوم النبوة بالوظيفة الأولى، الإخبار عن الماضى، والمعاد بالوظيفة الثالثة، الإخبار عن المستقبل. أما الحاضر فتقوم به وسائل المعرفة البشرية الحسية والعقلية. وكما أن هناك وسائل التحقق فى المعارف الحسية والعقلية هناك أيضا طرق التصديق فى المعرفة التاريخية. فقد يكون الخبر كاذبا والمستمع مصدقا. وقد يكون الخبر صادقا والمستمع مكذبا. وتكون المعرفة التاريخية صحيحة عندما يتطابق الخبر الصحيح مع التصديق. ما يعلمه الإنسان، إما حاضر بالحواس ويكون فيه مصيبا أو مخطئا وإما مستقبل غائب ويكون صحيحا أو فاسدا وإما ماض عن طريق السمع والإخبار ويكون صادقا أم كاذبا(١).

ويرجع خطأ العلماء لتفاوتهم فى القياس بين القياس الخطابى والقياس الجدلى والقياس الهندسى أو المنطقى أو الصورى. فالتقابل هنا بين الخطابة والجدل من ناحية وبين البرهان من ناحية أخرى والذى يشمل الرياضة والمنطق. وهى التفرقة التى استحوذ عليها ابن رشد فيما بعد منظرا إياها من الحكماء السابقين. فالقول بقدم الهيولى خطأ فى القياس، قياس هيولى الطبيعة على هيولى الصناعة. ماهية الهيولى أنها أجزاء صغار لا تتجزأ، نار أو هوء أو ماء أو تراب، وأنها أجزاء متماثلة فتكون المعادن والنبات والحيوان والكواكب من أدنى إلى أعلى. وهى أيضا جوهر بسيط روحانى معرى عن الكيفيات. العالم مصنوع يعقل بالعقل الغريزى، والهيولى مبدعة مخترعة بالعقل المكتسب.

والخلاف أيضا حول العلة الغائية وقياس الله عليها. والله غير الغائية. الغائية تنكر أن يكون خلق العالم لا لعلة، بختا وعشوائية، وتثبت خلق العالم بعلة. وقد يتم هذا الخلق بالعلم المسبق خلقا بالعلم أو بالحكمة أو بالإرادة والقصد. وكلاهما، العلم والإرادة صفتان ذاتيتان قائمتان بالنفس.

ويميز الإخوان بين طريقين للتفكير فى الأمور الحسية والعقلية والبحث عن العلل فى الطبيعة، يمين يؤدى إلى الهداية والرشاد،وشمال يؤدى إلى الغى والضلال. الأول طريق الكليات، طريق الدين المؤدى إلى الله. والثانى طريق الجزئيات، طريق العلم الذى

يبعد عن الدين ويشك فيه. والنظر فى كتب العلم ينتهى إلى الدين. فالدين حقيقة العلم. العلم وسيلة، والدين غاية. والتفكير فى الإنسان الحى، نطفة فمضغة فعظاما فلحما فجنينا ثم الروح، ثم طفلا وصبيا وشابا وعالما وزاهدا وعابدا وضعيفا وشيخا، تفكير فى الجزئيات يؤدى إلى العلم الذى يؤدى بدوره إلى الدين.

طريق الشمال يؤدى إلى الشكوك والحيرة والضلال والعمى لأن الإنسان قبل النظر فى العلوم والآداب والرياضيات وقبل أن يحسن أخلاقه ويهذب نفسه. يبدأ بالكشف عن الأمور الجزئية الخفية المشكلة على الحذاق من العلماء والفلاسفة. لايمكن معرفتها إلا بعد النظر فى العلوم الإلهية والأمور المعقولة والتفكر فى المحسوسة، والارتياض بهذه العلوم والمعارف والتأدب بها مع صفاء النفس وصلاح الأخلاق وإلا صعبت عليه الأمور، ورجع خاسرا متحيرا فاضلا وسواسا فينظر إلى العلم لما كان الفلاسفة هم العلماء [1].

يضع إخوان الصفا هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم فى تعارض، وعلى الإنسان الاختيار [2]. والعجيب تسمية طريق الدين يمين وطريق العلم شمال، وهى علاقة تفضيل وليست علاقة مساواة. وإذا كان طريق الدين أصبح معروفا وسائدا فإن طريق العلم هو الذى به فلاح الناس ومصالح الأمم. وليس من الضرورى الاتفاق فى العلم فذلك جزء من اجتهاد العلماء. والاختلاف موجود أيضا فى الدين بين المفسرين. وإذا كان الدين طموحا فى الوصول إلى الطريق الكلى فإن العلم أكثر تواضعا يعرف إمكانياته وحدوده وفى نفس الوقت لا يعرف العلم العجز لأنه تجهيل واستعباد.

إن هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم، بين اليمين والشمال، هو تقابل قيمى وليس تقريرا لواقع. فالأول أفضل من الثانى. وهو بهذا المعنى تقابل مصطنع. فقد يؤدى التفكير فى الكليات إلى العلم الكلى كما هو الحال فى نظرية العلم المعاصرة التى تفسر الطبيعة كلها أسوة بالطبيعيات الذرية القديمة. كما أن التفكير فى الجزئيات قد يؤدى إلى الدين كما هو الحال عند الإخوان فى استدراج العامة بالتأمل فى العلل الجزئية من أجل الانتقال إلى العلل الأولى. والبحث فى الجزئيات هو أساس التساؤل والدهشة فى العلم. فالنظر فى الجزيئات لا يؤدى بالضرورة إلى الحيرة والشك

---

(١) جـ٤/١/٥٠٨.

(٢) هذا هو صلب التجربة الغربية.

والضلال. بل قد يؤدى إلى يقين يستند إلى الحس والمشاهدة والتجربة والاستقراء، وهو اليقين العلمى. لذلك نشأ "اللاهوت الطبيعى" والأدلة الطبيعية على وجود الله.

ويمكن النظر فى الأمور الطبيعية دون أخذ الإلهية فى الاعتبار. فالطبيعيات تسبق الإلهيات، والإلهيات نتيجة للطبيعيات. وإن اشتراط الرياضيات والآداب والعلوم هو نوع من الارتياض والدربة يعادل المنطق آلة العلم. أما استخدام اليمين والشمال فإنه قد يعنى عند المعاصرين اليمين واليسار، ومن ثم يكون الدين يمينا والعلم يسارا. وهناك دين يسارى مثل لاهوت التحرير وعلم يمينى مثل العلم فى النظم الرأسمالية. ويعادل هذا الموضوع الطبيعيات فى علم الكلام والتى تسبق التوحيد.

وفى الرسالة الرابعة، فى استنباط النفوس الجزئية لسائر العلوم من القسم الثانى من النفسانيات العقليات، انتقال من نظرية المنطق إلى نظرية العلم أو تحويل للمنطق من مستوى الرياضة إلى مستوى علم النفس مع بعض التحليلات اللغوية مثل واو العطف. وهى متصلة بعدة رسائل أخرى مثل "المبادئ العقلية" و"الحس والمحسوس". فالعقل شامل للحس[1]. والوجود مشتق من وجد، يجد، وجدانا، واجد، موجود. فاسم المفعول يقتضى اسم الفاعل كما هو الحال فى عاقل ومعقول [2]. والواحد يدرك بالحس والعقل والبرهان على نحو تصاعدى، انتقالا من الموضوع إلى الذات معرفة ثم من الذات إلى الموضوع وجودا. والعدم ما يقابل كل نوع من هذه الطرق الثلاثة، عدم من إدراك الحس، وتصور العقل، وإقامة البرهان. العدم نفى الوجود بطرق المعرفة الثلاثة، ولا يقال إنه واجد للأشياء بل موجود ومحدث ومخترع ومبدع ومسبق ومتمم ومكمل، ولا فرق إلا فى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الثلاثى أو الرباعى دون زيادة تعظيم، وهو تنزيه عن طريق النفى. وعلم الإنسان بالبارى علمان: علم الجمهور بالعزيزة، علم العامة الذى يقوم على الخوف والطمع كالبهائم، وعلم الخاصة بالبرهان. الحس قادر على معرفة العالم، والعقل قادر على معرفة العلم، والبرهان قادر على معرفة الله[3].

---

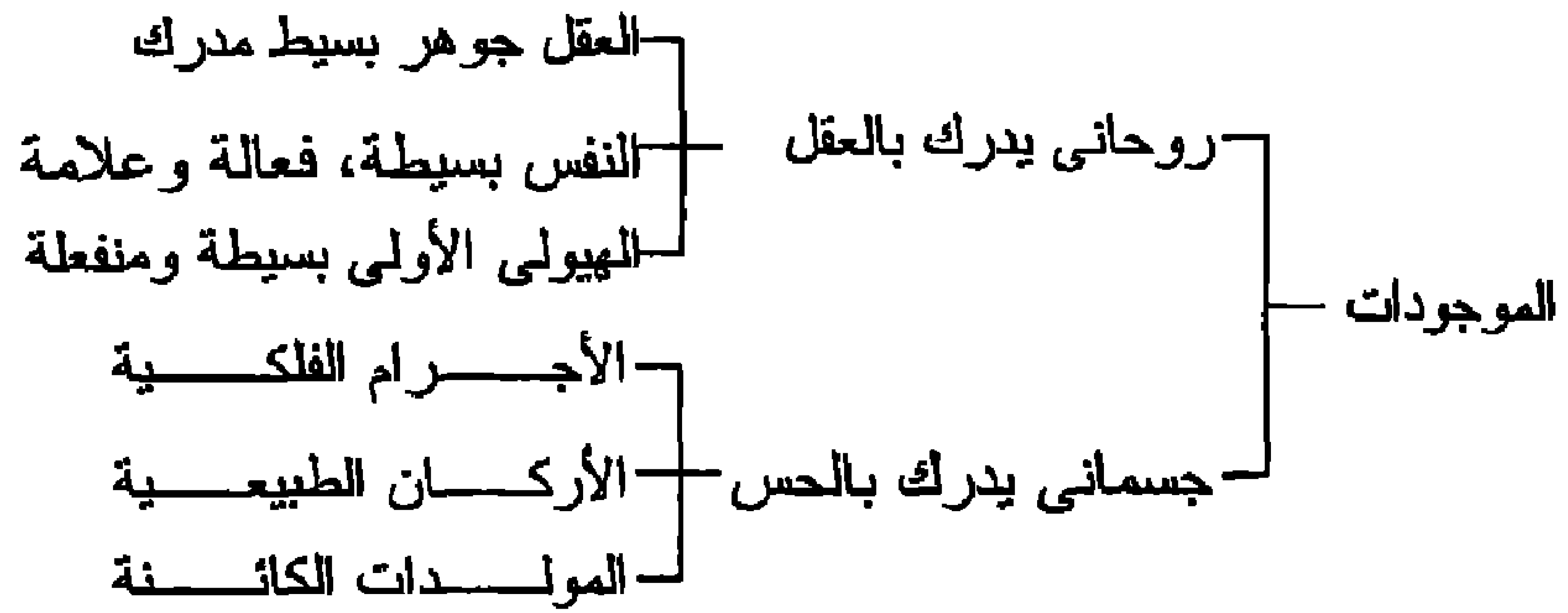
(١) وهذا مثل كل فلسفات القرن السابع عشر عند كبار الديكارتيين.

(٢) وهو ما سماه هوسرل Nose, Nome.

(٣) جـ٣/٢٣٢-٣٣٣. ويمكن إعداد عدة رسائل عن المنطق والرياضة، وعلم النفس، والمنطق واللغة عند إخوان الصفا.



والموجودات جسمانية تدرك بالحس وهى المولدات الكائنة والأركان الطبيعية والأجرام الفلكية أو روحانية تدرك بالعقل وهى الهيولى الأولى البسيطة المنفعلة، والنفس وهى بسيطة، والعقل وهو جوهر بسيط مدرك.



ثم يصور الإخوان هذه العقائد بحكايات رمزية كنوع من الأدب الشعبى للتسهيل والتفهيم والتثبيت وربما للترويح عن النفس تخفيفا من تجريد العقائد ومنطقها البرهانى أسوة بالقصص القرآنى. وقد استعمل لذلك الإخوان القصة والحكاية والرمز والمثل والأقوال المأثورة فى الأدب الشعبى. حكايتان من الوافد وحكاية من الموروث.

الأولى نبى الله توضأ من عين فى سفح جبل وارتقاه ليصلى، وفارس شرب من الماء هو وفرسه ونسى صرة أخذها راعى غنم، وشيخ مسكين على ظهره حزمة حطب ليستريح. رأى النبى أن الشيخ المسكين أولى بالكيس. رجع الفارس ولم يجد الصرة فضرب الشيخ وعذبه حتى قتله. وكانت الحكمة التى أعطاها الوحى للنبى أن أب الشيخ قتل أب الفارس من قبل وأن على أب الفارس دين لأب الراعى. وهى قصة يمكن قراءتها على أنحاء عدة سلبا وإيجابا. القراءة سلبا أن النبى فكر فى العدل، لو أن الشيخ أخذ الكيس، ولم يفعل شيئا لتغيير العالم، مجرد أمنيات دون تحقق فعلى. نظر النبى إلى الصراع من أعلى ولم يفعل شيئا للدفاع عن الشيخ الضعيف ضد الفارس القوى.

فالدين برج عاجى ونظر وتأمل. وهى ضد قانون الاستحقاق ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ . والقصاص شىء والثأر شىء آخر. فهل الله منتقم إلى هذا الحد؟ هذا هو

جدل السيد والعبد فى التاريخ، وأن تاريخ العالم هو الحكم الأخير. ويؤدى ذلك إلى مسلسل العنف والانتقام إلى مالا نهاية. والثواب والعقاب فى الدنيا وليس فى الآخرة، وهى حجة الماديين الملحدين. وظيفة النبى الوضوء والصلاة والصعود إلى أعلى الجبل وليس الصراع فى الدنيا وأخذ حقوق الضعفاء من الأقوياء، والفقراء من الأغنياء. وقد تعنى القصة تبرير الوحى للشر والقتل والعنف ضد التسامح والعفو والمغفرة.

والقراءة إيجابا اجتماع الغنى والقوة، السلطتين الاقتصادية والسياسية فى رمز الفارس، المال والعدوان، الرأسمالية والاستعمار بلغة العصر، وعجز الفقير عن الدفاع عن نفسه. وحاجة الراعى للمال لا تقل عن حاجة الشيخ، يأخذه من الفارس، سارق عن سارق.عند الراعى كل شىء مشاع مثل العشب للغنم، والكل يفعل ذلك كعادة البدو الرحل. الماء للوضوء للنبى، وللشرب عند الفقير من عناء العمل وكما هو الحال فى المثل الشعبى "اللى عايزه البيت يحرم على الجامع". يسأل النبى الله بحثا عن العلم خارج ذاته وليس بالتأمل فى النفس والطبيعة. يبحث عن أصل الظلم، الدافع على الجريمة الأولى، قتل أب الشيخ لأب الفارس، ودين أب الفارس على أب الراعى. وهى حكاية تدعو إلى الثورة والغضب على الدين الذى يبرر وقوع الشر فى العالم. والأفضل للإنسان التوجه إلى الشمال بعيدا عن اليمين. وقد يكون هذا الغضب هو الهدف غير المعلن للإخوان. ولماذا لم تحدث المعجزات دفاعا عن المظلوم؟ متى تقع ومتى تغيب؟ (١) .

والحكاية الثانية عن نبى اجتاز نهرا فيه صبية تلعب وبينهم صبى كفيف يغوصونه فى الماء وهو لا يظفر بهم. فدعا النبى الله أن يرد بصره ويساوى بينه وبينهم . فرد إليه البصر وتعلق بآخر فغوصه فى الماء حتى قتله، وهرب الباقون. فطلب النبى من الله أن يكفيهم شره فاستجاب الله مما يبين اعتراض النبى على خلق الله وعدم رضائه بحكمه، وأن كل ما يجرى فى العالم بحكمة الله. والحكاية مشوبة بالإيجاب والسلب ولكنها إلى السلب أقرب. باعثها ظلم القوى للضعيف، الصبية الذين يضايقون الكفيف فى مكان خطر يهدد بالغرق. وبعد ذلك يبدأ بالسلب. إذ لم يدافع النبى عن الكفيف بل دعا الله لإحداث معجزة للمساواة بين البشر دون أن يغير الواقع بنفسه وتأديب الصبية وتحنين قلوبهم على الكفيف. وعجز مرة ثانية عن الدفاع عن الغريق الثانى الذى تشبث به الكفيف بعد أن

(١) جـ ٥٠٨/١/٤ .

أبصر. ولماذا استجاب الله للنبى ولم يعط الحكمة بدل التجربة والتضحية بالنفس؟ ما ذنب الغريق إلا أنه هزأ بالأعمى وهى جريمة لا تستحق القتل؟ ولماذا لم تتدخل المعجزة مرة ثانية لإنقاذ الصبى؟ ولماذا لم ترده كفيفا حماية للناس من شره؟ وهل الحنان ضار بالبشر إلى هذا الحد، ورد نعمة البصر إلى الكفيف؟ يبدو أن الشر مغروز فى طبيعة البشر، وأن التغيير لا يأتى إلا بالدعاء حتى يأتى الفرج من السماء. فقد هرب الصبية ولم يتكاتفوا لإنقاذ زميلهم الغريق. وتقوم الحياة على منطق السيد والعبد بإغراق الكفيف الذى أبصر لأحد الصبية بعد أن كاد هو يغرق قبل أن يرتد إليه بصره. فالشر ضرورى فى الكون فى كلتا الحالتين، العمى والإبصار. والحكمة فى قبول الشر الأقل وهو العمى درأ لشر أعظم وهى الحياة. وفى كلتا الحالتين الشر ضرورى، إنما الخلاف فى الدرجة. ومن ثم لا يوجد عدل أو قانون فى الكون مثل رفع الظلم. فالشر أقوى. ولعب الأطفال يؤدى إلى تدخل الكبار، فإن أعظم النار من مستصغر بالشر. وقد يؤدى مغزى الحكاية إلى الاستسلام كلية إلى الواقع وعدم تغيير شئ لأن كل تغيير جديد يكون أسوأ من الوضع القديم [1].

والحكاية الثالثة القصة المستمدة من القرآن، موسى والخضر وكلاهما نبى. موسى صاحب الشريعة، أمر ونهى، حدود ورسوم. والخضر صاحب سر وغيب وتستر وكتمان. اعترض موسى عليه طالبا الحكمة فى أفعال. واعتذر الخضر له لعدم استطاعته الصبر. ومدلول الحكاية أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب. إذ أن الاعتراض غير مقبول، سطحى ساذج. والإنسان لا يفهم إلا الظاهر دون الباطن. لا يجوز السؤال عن شئ وقبول كل شئ، الرضا ضد القلق، والتسليم ضد التساؤل. لا فرح ولا حزن على شئ، ربما سوء تأويل لآية ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾. وتنتهى إلى نفس النتيجة، ضرورة الشر فى العالم، وقبول الشر الأقل تفاديا لشر أعظم، استشهاد يوحنا المعمدان وصلب السيد المسيح وموت سقراط، وحرق جيوردانوبرونو ومحاكم التفتيش ومذابح الأبرياء، كل ذلك جزء من الحكمة الإلهية. فالحكايات الثلاث تؤدى إلى نفس المغزى، الحقيقة لها ظاهر وباطن، وقبول الواقع أفضل من تغييره، والاستسلام للقضاء أعقل من الثورة عليه [2].

---

(١) جـ ٤/١/٥٠٨-٥٠٩.

(٢) ربما يجد الإنسان فى حياته بعض التصديق لذلك. ففى الثانوية العامة دخلت شعبة الرياضة لأكون مهندسا ثم خروجى منه إلى شعبة الفلسفة بعد أن ملأ أستاذ الطبيعة السبورة بمعادلات رياضية لم أفهم

٣- **الاختلاف فى العقائد والفرق.** وينقد الإخوان موضوع علم الكلام، نظرية الذات والصفات والأفعال أو أصلى التوحيد والعدل، وفى ذهنهم وهو ما سيصبح فيما بعد النسق الأشعرى. ينقد الإخوان بعض مباحث التوحيد فى علم الكلام مثل علم الله الأشياء قبل أن يخرجها من العدم إلى الوجود، وهو ما اتبع فيه بعض المتكلمين من أهل العصر بعض القدماء. فالمتكلمون يعطون الأولوية للعلم على الوجود فى حين يعطى الأخوان الأولوية للوجود على العلم.

ويخطئ المتكلمون فى إثبات رؤية الله، يثبتها الحشوية رؤية بصرية حسية. ويثبتها الأشاعرة بلا كيف. والمعتزلة وحدهم هم الذين يجعلونها انتظارا للثواب لأن الله لا يرى كالأجسام ولا تلتقى العين به لقاء جسميا فى رؤية حسية. وعند الإخوان الأجسام غير مرئية بالحقيقة إلا عن طريق الألوان، والألوان عن طريق النور. والنور ليس بجسم ولا عرض وكذلك الملائكة والشياطين والجن والأرواح والأنفس والعقل الفعال، كل ذلك ليس بجسم ولا عرض وإن كانت أفعالها تظهر من خلال الأجسام. وقد تجلى الله للجبل، والتجلى إثبات للرؤية. والله أعلم بصفاته. وقد أخبر أنه مرئى ولكن المجادلة تنكر الصفات. ويرد الإخوان عليهم فى إثبات صحة المنامات بأن الإنسان إذا رأى فى منامه رأسه مباينا لبدنه فبأى عين يبصر رأسه؟ فالنفس جوهر غير كمى لا ينقطع [1] .

وينقد إخوان الصفا المجادلة لأنهم لم يعرفوا ما الطبيعة عندما نسبوا أفعالها كلها إلى الله فوقعوا فى شبهة عظيمة وحيرة وشك. لما تبين لهم أن لكل فعل فاعلا، وشاهدوا أفعالا ليس لها فاعل نسبوها إلى الله حتى ولو كانت شرورا وفسادا. وهؤلاء هم المجبرة ثم الأشاعرة. فلما كرهوا نسبة ذلك إلى الله نسبوها إلى التولد أو البخت والاتفاق أو إلى النجوم أو إلى الله مكافأة ومجازاة أو إلى العرض وسابق النظر أو بالأصلح واللطف إلى

منها شيئا. وفى السنة الرابعة من الجامعة قلت درجاتى فى مواد علم النفس التطبيقى دفاعا عن علم النفس الخالص، وعلم الجمال نقدا لعلم الجمال الحسي دفاعا عن علم الجمال الوجداني، وفى الفكر العربى الحديث نقدا لمحمد عبده. فسافرت إلى فرنسا غاضبا دون انتظار. وأثناء إقامتى بالمغرب تم طردى منها بعد عامين لمحاضرة عامة عن نظام الحكم فى الإسلام ونقد النظام الملكى فسافرت إلى اليابان بعد اعتراض أجهزة الأمن فى البحرين، واستمرارى فى اليابان بعد عدم قبولى فى الإمارات، فعظمت تجاربى فى الغرب والشرق.

(١) جـ ٤/١٠٢/٥١٨ .

آخر ما هو معروف فى التعديل والتجوير. وقد نقد الإخوان كل ذلك فى رسالة " الآراء والمذاهب والديانات ". فنسبة كل شئ إلى الله خطأ الأشاعرة الذين ينكرون أفعال الطبيعة. ونسبة بعض أفعال الطبيعة إلى التولد أو البخت والاتفاق أو النجوم أو العرض أو الأصلح أو اللطف أو الله مكافأة ومجازاة خطأ المعتزلة. الفلسفة إذن تجاوز التقابل بين الأشاعرة والمعتزلة. ويقول المعتزلة بالطفرة، والنقلة، والجزء الذى لا يتجزأ. وهى أمور متوهمة لا وجود لها فى العالم.

والإيمان فعل باطنى، إضمار القلوب باليقين على تحقيق الإقرار باللسان. أما الإيمان الظاهرى فهو مجرد الإقرار باللسان تمييزا له عن اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والمشركين. وهذا الإقرار تجرى عليه أحكام المسلمين من صلاة وزكاة وصيام وسائر أحكام شريعة الإسلام. وإذا أقر بلسانه وشك بقلبه فهو مسلم وليس مؤمن. وقد ذمه الله [1].

لذلك وقع الخلاف فى علم العقائد، فى التوحيد، فى مسألة الذات والصفات وهى أكثر المسائل إلجاجا ومحاجاة. مع أنه موضوع سهل إذا ما تم الاستبصار فيه بالنور الطبيعى. الخطأ فيه ناشئ أن البحث فيه يقاس على الأمور الجزئية كما سأل فرعون موسى، وتطبيق المقولات العشر للأشياء المصنوعة عليه. وقد اختلف الناس فيه إلى عدة آراء. فالله أولا شخص من الأشخاص الفاضلة، ذو صفات كثيرة ممدوحة، وأفعال متغايرة. لا يشبه أحدا من خلقه ولا يماثله، متفرد من جميع خلقه. وهو رأى العامة وكثر من الخواص (الطاوية). هو مبدأ الأخلاق والسلوك الفاضل. وهو ثانيا أيضا فى السماء فوق رؤوس الخلائق. وهو رأى المشبهة المجسمة الحسية، رأى الحشوية الذى يخاطر بالوجود فى المكان. وهو ثالثا فوق العرش، مطلع على أهل السموات والأرض. مطلع على أهل السماوات. ينظر إليهم، ويسمع كلامهم، ويعلم ما فى ضمائرهم. وهو رأى جيد للنساء والعبيد والصبية والجهال، رأى من لا يعلم شيئا من العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية والإلهية. وهذا يكفى لإثبات وجوده، ومعرفة وصايا الأنبياء والأوامر والنواهى، خوفا ورجاء، وعدا ووعيدا، وتجنب الزور والشرور وعمل الخير والمعروف صلاحا لهم ولمن يعاشرهم من الخواص، ولا يضرون الله شيئا مما اعتقدوه. فالاعتقاد به نافع عملا. وهو رابعا صورة روحانية سارية فى جميع الموجودات دون زمان أو مكان. لا تدركه

(١) جـ ٤/٦٨/١٣٢ .

الحواس ولا يقع فيه تغيير. لا يخفى عليه شئ. يعلم ويشاهد قبل كون الأشياء وبعد فنائها. وهو رأى أقرب إلى التنزيه العقلى. وهو خامسا نور بسيط روحانى ليس بذى صورة لعدم احتياجه إلى هيولى. وهو رأى أصحاب العلوم والمعارف والعقول. ينتقل من التنزيه كحكم عقلى إلى المجاز كصورة فى الخيال. وهو سادسا وأخيرا هوية وحدانية وقوة واحدة، وأفعال كثيرة، فاضت منه الموجودات. ليس بشخص ولا صورة، له أفعال كثيرة وصنائع عجيبة. معرفة هويته فى النفوس، فطرية لا اكتسابا. والسعادة نوعان: دنيوية وأخروية. وأحسن حالات النفوس أن تكون عالمة بالأمور الإلهية. وهو تصور شامل يجمع بين التنزيه والتشبيه، بين الدين والأخلاق، بين الله وتجلياته فى الطبيعة والنفس (١).

ومشكلة خلق القرآن وقدمه فرع على أصل الذات والصفات، وصفة الكلام، هو قديم من حيث هو كلام نفسى ومخلوق من حيث هو أصوات حسية. فالكلام لفظ ومعنى. إذا كان الكلام حروفا وأصواتا يحدثها المتكلم فى الهواء فهو مخلوق. وإذا كان المعانى والأفكار فى النفوس، والحروف والأصوات مجرد سمات وآلات، فهو قديم لأن الله لم يزل عالما بتلك المعانى. وإذا كان كلام كل متكلم إفهام غيره معنى بأى لغة وأى عبارة أو إشارة فكلام الله لجبريل إفهامه لتلك المعانى ثم إفهام جبريل لمحمد، ومحمد لأمته، وأمته بعضهم لبعض. وكلها مخلوقة. وإفهام الله لجبريل ليس مخلوقا لأنه إبداع. فهناك فرق بين الخلق والإبداع. الخلق بإيجاد شئ من شئ، والإبداع إيجاد شئ من لا شئ.

واختلف العلماء فى العلم الإلهى بالنسبة للمعلوم على رأيين. الأول أن معلومات الله لم تزل، وهى أشياء فى القدم، جواهر أو أعراضا لأن الشىء هو الذى يخبر عنه ويعلم. لذلك علم الله الأشياء قبل إخراجها من العدم إلى الوجود واختراعها. وهو رأى بعض القدماء ومتكلمى "هذا الزمان". والثانى أن الله لم يزل عالما بأنه لا شئ سواه. وكان عالما بأنه سيخلق الأشياء ويجعلها جواهر وأعراضا، يؤلفها على ما هى عليه الآن ثم فعل كما علم. والحقيقة أنه لا فرق بين الرأيين إلا أن الأول يتعلق بالمعلوم، والثانى بالعلم، الأول بالموضوع، والثانى بالذات (٢).

وقد وقع الخلاف فى أحكام النجوم بين العلماء. وانقسموا فيما بينهم إلى ثلاثة

(١) جـ ٤/١/٥١٦-٥١٧ .

(٢) جـ ٤/١/٥١٧-٥١٨. وهى التفرقة الشهيرة فى الظاهريات المعاصرة فى الغرب بين Nose, Nome .

آراء. الأول أنها دلالات على الكائنات قبل كونها. ولها أفعال وتأثيرات. وهى أحياء ناطقة، ملائكة الله، وملوك أملاكه، وسكان سماواته. وتم الوصول إلى ذلك بعد النظر فى العلوم الإلهية والطبيعية والرياضية، وتسمية المؤثرات روحانية الكواكب. وهو رأى الإخوان أيضا. والثانى أن لها دلالات دون تأثيرات نظرا لصحة تجارب الأمم والعصور، وما تواتر عن أهل العلم. والثالث أنها دلالات ولا تأثيرات لها، وترك النظر فى أحكام النجوم وإغفال تعاليمه والإعراض عن البحث فيه، وهو راى الفقهاء. وهو أقرب إلى الرأى العلمى والدينى. فهى موضوع للعلم الطبيعى وليس الإلهى. ولا شريك لله فى ملكه.

ويحاجج الإخوان منكرى علم أحكام النجوم انتقالا من الموضوع إلى المنهج أى من موضوع العلم إلى إمكانية العلم بين الإثبات والإنكار. يدافع الإخوان عن إثبات العلم ضد منكريه إذ لا يمكن ترك علم تعود الناس عليه وتعلموه بسبب إنكار فرقة له لمجرد شبهة. ونظرا لتفاوت الناس فى العلوم لا يمكن إبطال علم لخطأ الضعفاء فى الاستدلال. وكيف ينصب الله الأدلة لهم ثم يخطئون؟ ويتذرع الإخوان بالنبى إدريس على أنه هو واضع أسس هذا العلم مع أن الأنبياء ليسوا علماء ولم يؤسسوا علوما. قد يكون إدريس هنا هو الوعاء الذى وضع فيه هرمس الحكيم المثلث العظمة الذى نسب إليه القدمـــاء أيضا وضع علم الفلك.

والحقيقة أن عيوب مذهب إثبات أحكام النجوم لا تقل عن عيوب نفيه. فإذا كان الله قد نصب لمثبتى العلم فلماذا تركهم يخطئون ولم يضمن لهم حسن القياس؟ فإن العلم لا يبطل لخطأ فى الاستدلال بل لوقوعه كلية فى الخرافة. إن إبطال صناعة النجوم ليس فقط لخطأ فى الاستدلال بل لعدم توافر شروط العلم، موضوعا ومنهجا، مقدمة ونتيجة. إن النجوم الآن موضوع لعلم الفلك، وتأثيراتها موضوع للعلوم الطبيعية خاصة الأنواء والجغرافيا [1].

ويظهر الخلاف فى الرأى فى موضوع المشيئة والإرادة الإلهية فى آراء ثلاثة: الأول أن الله يعلم أشياء لا يريدها مثل الشرور والعصيان والكفر. والثانى أنه لا يجوز فى علم الله أشياء لا يريدها مع قدرته على تغييرها. والثالث أن الله لا يوصف بالإرادة والمشيئة إلا مجازا. وقد دلنا بالعلم فقط ما علم أنه سيكون ومالا سيكون لا يكون، ولا حاجة إلى الإرادة.

---

(١) جـ ٤/١/٥٠٠-٥٠٢.

وينتج عن هذا الخلاف مسألة أخرى وهى: هل يحوز علم الله المسبق بالمعاصى ثم محاسبة العباد؟ والرد بالإيجاب لأن الإنسان يظل مسئولا لأنه ترك الاجتهاد. وهناك مكان للتوبة والاستغفار. ولا ضرورة للاتكال على الرحمة، فلا لزوم للاحتجاج بعالم الله المسبق على فعل المعاصى.

ويمتد الخلاف إلى أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار. وهو موضوع صغير بالرغم من أهميته واختلاف المتكلمين فيه بين الجبرية والقدرية. عند الجبرية عواقب الأمور بخواتيمها. الأمور كلها التى تخرج من الكون إلى الفساد، ومن الوجود إلى العدم فى مقدور الله وفى علمه المسبق والإنسان لا يستطيع شيئا، ولا يقدر على شئ دون علم الله به وقدرته عليه. ونسبوا ذلك إلى القضاء والقدر. وخاصمهم القدرية وخالفوهم فى ذلك. فالأوامر والنواهى، والمدح والذم والوعد والوعيد على الإنسان العاقل المستطيع. وهو محجوج دون أن يحتج عند الله أو عند الناس بالقضاء والقدر وعلم الله المسبق لأنه لم يعرف ذلك قبل الفعل بل بعد الفعل أو الترك (١).

ويبدو أن الإخوان هنا أقرب إلى الجبر منهم إلى خلق الأفعال. فليس أحد من المخلوقين بقادر على شئ من الأشياء ولا عمل من الأعمال إلا إذا أقدره الله عليه، قواه ويسره دون إجبار لأحد منهم على فعل أو عمل أو ترك. كل قدرة متعلقة بالتيسير أو مع الدواعى على الفعل والترك. وكل ميسر لما خلق له. وكل قد سبق فى علم الله، وهو القضاء المبرم والقدر المحتوم. وهما من موجبات أحكام النجوم وتأثير الأشكال الفلكية. ولا عجب من عدم ذكر الأشعرية لأن الرسائل كتبت حوالى ٢٧٠هـ وتوفى الأشعرى عام ٣٣٠هـ. والحقيقة أن الجبرية كانت إفرازا من السلطان، والقدرية من إفراز المعارضة. فالعقائد سلاح أيديولوجى فى الصراع السياسى (٢).

واختلف العلماء أيضا فى الوعد والوعيد. فعند البعض واجب على الله الوفاء بالوعد والوعيد وإلا كان كاذبا. وعند البعض الآخر أن الكذب فى الخبر، بأنه قد فعل وهو لم يفعل. أما الوعد بالفعل ثم لا يتحقق الفعل فإنها مخالفة. والمخالفة فى الوعد عدم وفاء، وفى الوعيد رحمة وإشفاق وكرم وسماحة وإنعام مثل قول الشاعر :

---

(١) جـ ٤/١/٥١٨-٥١٩.

(٢) فصل فى مسألة الجبر جـ ٤/٤٩٨-٥٠٠ .

وإنى إذا أوعدته أو واعدته ∴ لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

ووقع الخلاف أيضا فى وقت وفاء الوعد لثواب المحسنين وكيف يكون بين رأيين. الأول يجعله فى الآخرة بعد الممات، عند العامة بعد خراب السماء والأرض ثم البعث، وعند الخاصة الحكماء وجود متأخر عن الكون. والثانى إنكار الآخرة وجعله فى الدنيا قبل الممات. إيمان العوام أقرب إلى التقليد، وإيمان الخواص أقرب إلى العلم. الأول تجسيم والثانى تنزيه. الأول واقع، والثانى مثال. الأول شئ حسى، والثانى صورة فنية.

ويتفاضل جزاء المحسنين فى الآخرة بحسب درجاتهم فى المعارف واجتهاداتهم فى الأعمال الصالحة، وأجود أحوال العامة والجهال كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة والتسبيح من العبادات المفروضة والمسنونة فى الشرائع المشغلة لهم عن فضول وبطالة كى لا يقعوا فى الآفات. وأفضل أعمال الخواص التفكر والاعتبار بتصاريف أمور المحسوسات والمعقولات خاصة فيما يتعلق بالدين . وقد تكون أفضل أعمال الخير خصلة واحدة هو التفكر[1]. الشرائع للعاطلين ولحمايتهم من الآفات على عكس أهل النظر والاعتبار.

ويبدو هنا التحول من الكلام إلى الفلسفة. فالمعاد من الأمور السمعية عند الأشاعرة وهى قضية الواجبات العقلية عند المعتزلة وقانون الاستحقاق. والخلاف فيه بين الوجوب واللاوجوب ، بين المعتزلة والأشاعرة ، وليس بين المعتزلة أنفسهم. وكثيرا ما تظهر الموضوعات الكلامية بلا عناوين على عكس حدوث العالم وقدمه. فالكلام يذوب فى الفلسفة عن طريق نقد منهجه وموضوعه وغايته وتصوراته. فالإخوان قريبوا عهد بالكندى. وينجح الفارابى فى التحول كلية من الكلام إلى الفلسفة بالرغم من استمرار نقده عند التوحيدى وابن سينا وابن رشد.

ويعطى الإخوان نماذج الاختلاف فى العقائد على طريقة المعتزلة من عقيدتين: التوحيد والعدل. ويركز التوحيد على حدوث العالم. ويشمل الخلق والعناية والتدبير والحكمة والنظام. كما يشمل بعض الموضوعات الأخرى مثل الملائكة وبنى آدم والمصطفين والأمر والنهى والحساب والعقاب وكل ما يتعلق بالمعاد، وكأن الخلق فى البداية يحيل إلى البعث فى النهاية، وكلها مستنبطة من حدوث العالم.

---

(١) جـ ٤/١/٥٠٢-٥٠٥.

فالآراء الحكمية فى العالم رأيان. راى الدهرية الأزلية، والثانى راى المحدثة المعطلة. ويرد عليهما الإخوان باللجوء إلى نظرية العلل الأربعة، الصورية والتمامية والفاعلة والهيولانية. فالقول بقدم العالم نتيجة عدم فهم العلل الأربعة ومعانيها الدقيقة. وأدى الجهل بالعلل الثلاثة الأولى، الصورية والغائية والمادية إلى إنكار العلة الفاعلة نظرا لارتباط العلل بعضها بالبعض الآخر مع أن الدهرية كان لهم بعض التمييز والفهم. كل شئ فيه أشياء ثلاثة من الصنعة، الشكل والنقش والتصاوير. ولكن الدهرية لم يروا أنواع التضاد فى النقوش والأصباغ وأنواع العلل الصورية. الدهرية عاجزة عن البحث لخواء النفس، والإعجاب بالذات، والغرور بأبحاثهم. فالجهل يرجع إلى نقص الأخلاق. والباحث فى العلل يحتاج إلى نفس زكية فاضلة تجمع بين العلم والعمل، وذهن صاف خلو من الغش والدجل، ونظر دقيق وبحث سديد (١).

كما يرجع خطأ الدهريين إلى آفة العقل. فالعقل هو العقل الأخلاقى نظرا لارتباطه بالنفس، والنفس بالجسد. لذلك لزمت مقاومة الجسد حتى تصفو النفس ويصح العقل. ومناقب العقل كثيرة لا تحصى. وآفاته كلها آفات النفس مثل: الهوى الغالب، العجب المفرط بالنفس، الكبر المانع عن قبول الحق، الحسد للاقتران، الحرص على الشهوات، العجلة وقلة التثبت، البغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، الميل والتعصب لمن يهوى، الحمية الجاهلية عند الافتخار والأنفة من الانقياد والطاعة. وهو العقل الأداتى الطيع للرؤساء والحكومات وليس العقل أداة للثورة (٢).

لم يذكر الإخوان آية ﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾ وهم أكثر الحكماء استشهادا بالآيات والأحاديث خاصة وأن المصطلحات الفلسفية من الوافد لم تستقر بعد كما هو الحال عند الكندى. فالغائية مازالت التمامية. ويظل السؤال قائما: لماذا تصور الله من جانب العلة الفاعلة دون العلة الصورية أو الغائية أو المادية؟ (٣). وهل الدهرية تنقصها الأخلاق وهو نقد الأفغانى لها الذى هو أقرب إلى النقد الخطابى منه إلى النقد البرهانى؟

---

(١) جـ ٤/١/٤٥٦-٤٥٩.

(٢) انظر دراستنا " العقل والثورة عند ماركوز "، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٤٦٦-٥٠٢ .

(٣) عدد كانط وفشته وهيجل فى الفلسفة الغربية الله أقرب إلى العلة الغائية.

والسؤال الآن: كيف يكون خطأ القول بقدم العالم هو معرفة العلة الفاعلة قبل معرفة المعلول؟ [1]. وعلماء الكلام يدعون أنهم يبدؤون بالمعلول قبل العلة فى الأدلة على وجود الله، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب. إن القول بقدم العالم ينهى التشخيص فى النظر إلى الطبيعة، وردها إلى ذاتها، وقضاء الاغتراب عنها، والتحول من العلم إلى العالم، ومن الفعل إلى الفاعل. والقول بأن العالم مصنوع بالإضافة إلى أنه تشخيص الطبيعة عاقلة تحتوى على قوانينها فى ذاتها، وتعمل من تلقاء نفسها. وتشخيص الطبيعة تصور بسيط ساذج يخاطب هوى العامة ويطابق الإيمان الشعبى والطرق-البدائية فى التفكير وإحراج الخاصة أمام العامة. إن البحث فى العلل المادية، كما هو الحال فى علم الأصول أكثر اقترابا إلى العلم من البحث عن العلل الصورية والغائية والفاعلة. العلة الصورية فى الرياضيات والعلة الغائية فى الأخلاق، والفاعلة فى الدين، والمادية فى العلم. وإغفال العلل المادية يؤدى إلى التحول من العلم إلى الأخلاق والدين ومن ثم إلى تدمير العلم والأخلاق معا. فالأخلاق فى النفس بالرغم من أن الطبيعة عاقلة [2].

وفى حدوث العالم إما أن يكون العالم محدثا مصنوعا له علة واحدة مبدعة ومخترعة، حى قادر حكيم، وهو راى الأنبياء وبعض القدماء الموحدين والحكماء أو أن يكون محدثا مصنوعا بعلتين قديمتين أزليتين، علتان عند اليونان، فاعل ومنفعل، والهان عند زرادشت. والقول بأصلين قديمين، فاعل ومنفعل شنعة وقبح. ويدل على نقص وعجز فى كليهما. وينتهى إلى خلل العالم وفساد كلى. وهو نقد أقرب إلى دليل التمانع عند الأشاعرة الذى صاغه الأشعرى فيما بعد.

كما يؤدى إلى انتقاء الشر ومسئولية الإنسان عنه. العالم متقن من حيث سعته، وكثرة خلائقه، خال من الفساد والشر البتة، على أحسن نظام وترتيب. الشرور فى عالم ما تحت فلك القمر، فى العالم الإنسانى. عمر الإنسان هو عمر العالم لا يوجد إلا فى الإنسان وليس فى الحيوان والنبات وسائر الموجودات. ولا يوجد إلا لأسباب عارضة

---

(١) جـ ٤/١/٤٥٩-٤٦١.

(٢) وهذا هو موقف الرواقية القديم وحكماء المسلمين ومعظم الفلاسفة الغربيين فى العصر الحديث مثل اسبينوزا وكانط.

وليس بالقصد من الفاعل بل لنقص فى الهيولى وعجز ما فيها عن قبول الخير. ويوجد فى وقت دون آخر وليس على الدوام.

يعرض الإخوان الموضوع فى إطار من تاريخ الأديان القديم كما هو الحال عند مؤرخى الفرق كابن حزم أو الشهرسانى بالإضافة إلى أساطير الخلق فى الشرق القديم. ويبدو ارتباط التوحيد بالعدل. وقد يكون الدافع على القول بالهين تفسير مشكلة الشر، وجعل الخير والشر إلهين. فالثنائية فى التوحيد إنما هى ناتجة عن الثنائية فى العدل (1).

فإذا بطل القول بأصلين لم يبق إلا القول بعلة واحدة قديمة. ويستعمل الإخوان برهان أهون الضررين. فالقول بوجود فاعلين قديمين قبيح، والقول بوجود فاعل واحد قديم أقل قبحا اعتمادا على دليل التمانع مما يبين المصدر الداخلى لعلوم الحكمة، علم الكلام. وإذا كان القول بعلة واحدة قديمة أفضل من القول بوجود أصلين قديمين يكون القول بحدوث العالم النتيجة الطبيعية لذلك، انتقالا من الأكثر ضررا إلى الأقل ضررا إلى الخالى من الضرر. وهى برجماتية نفعية.

كل شئ فى هذا العالم مصنوع. وحاجة المصنوعات البشرية إلى العناصر أكثر من حاجة الطبيعة. فإذا احتاجت الطبيعة إلى الهيولى والمكان والزمان والحركة فإن المصنوعات البشرية فى حاجة إضافية إلى الأدوات والآلة. وإذا كانت النفس فى حاجة إلى الحركة والهيولى فإن الإلهى لا يحتاج إلى شئ. ويقوم تصور الصنعة أيضا على تشخيص الطبيعة وليس على موضوعتها، وخلط بين الطبيعة والصنعة. بل إن التمييز بين المبدع والمصنوع الأول لله والثانى للإنسان، الأول من عدم والثانى من شئ، لا يغير من الأمر شيئا. وهى ألفاظ ابن رشد فيما بعد (2).

وكل ذلك لا يعرف إلا بعد معرفة النفس (3). مما يدل على سيادة موضوع النفس فى البيئة الثقافية التى خرج منها ابن سينا. يعتمد الإخوان على الحجج النقلية وابن سينا على الحجج العقلية. لذلك تقل التصورات عند الإخوان وتكثر الآيات فى حين تقل الآيات عند ابن سينا وتكثر البراهين. الغاية واحدة، النفس جوهر وليست جسما، حى فعال مؤثر.

(1) جـ ٤/١/٤٦١-٤٦٣.

(2) جـ ٤/١/٤٦٤-٤٦٧.

(3) هذا الذى يسميه هوسرل نشأة العالم فى الشعور Der Ursprung der Welt .

والعقل أشرف من النفس. بل إنه أشرف الموجودات على الإطلاق. وهو مقر بأنه مبدع من الله. وهو نوعان: غريزى يتأمل المحسوسات، ومكتسب أصفى نفسا، يعلم حدوث الهيولى. ويتم إثبات حدوث الهيولى بعد النظر فى الرياضيات والطبيعيات والإلهيات. فالموضوعات إما طبيعية مثل الأركان الأربعة، والحيوان والنبات والمعادن أو بشرية مثل ما يعمله الصناع فى الأسواق أو نفسية مثل الأفلاك والكواكب والأركان أو إلهية كالعقل الفعال والنفس الكلية والهيولى الأولى والصورة المجردة.

والسؤال الآن هو: هل إدراك علة واحدة قديمة يؤدى إلى القول بحدوث المادة أم العكس، إدراك حدوث العالم يؤدى إلى القول بعلة قديمة؟ طريق المتكلمين الثانى، البداية بحدوث العالم لإثبات علة قديمة، وطريق الإخوان الأول، البداية بإثبات وجود علة قديمة لإثبات حدوث العالم. طريق المتكلمين من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئى إلى الكلى صعودا، وطريق الحكماء من المعقول إلى المحسوس، ومن الكلى إلى الجزئى نزولا. وهو التقابل بين التأويل والتنزيل. وكلاهما ثنائية رأسية متطهرة وموقف أخلاقى مثالى صوفى مغترب من الحياة. فالمعرفة أفقية من الماضى إلى الحاضر مثل المعرفة التاريخية أو من الحاضر إلى المستقبل مثل المعرفة المستقبلية أو تقدمه المعرفة بإصلاح القدماء.

ولا ينفصل أصل العدل عن أصل التوحيد كما هو الحال عند المعتزلة بصرف النظر عن أيهما أسبق، أيهما علة وأيهما معلول. وعلى اعتبار أن التوحيد هو الأصل هناك رأيان فى الهيولى. الأول أنها قديمة عديمة الصور ثم صورها الله فى أجسام بأبعاد ثلاثة وأشكال كريات، مسكن للنفوس السارية فى العالم، أجناس الملائكة وقبائل الجن. أما الأرض فقد خلقت من أجل البعث والخلود. والثانى أنها مخلوقة. والشر فيها بالعرض لا بالقصد فى كل من الرأيين طبقا لمنطق الثنائية المتطهرة. الشر هو عدم الخير أو نقصه. وأسبابه إما سعود الفلك ونحوسه أو الأمور الطبيعية فى الكون والفساد والآلام والأوجاع أو جبلة الحيوانات وطباعها من تآلف وتنافر ومودة وتباغض وإما النفوس التى تحت الأمر والنهى، سعادتها ونحسها فى الدنيا والآخرة. والخير والشر درجات ومراتب بين الخير الأقصى من أعلى والشر الأقصى من أسفل طبقا لنظرية الفيض. والحقيقة أن سعود الفلك ونحوسه ليس من الله وإلا كان شركا. وكيف يصدر الشر عن الله وهو الخير المطلق؟ وكيف يكون الخير بالقصد والشر بالعرض وأفعال الله قصدية لا عرضية وتتجه

نحو غاية؟ ولماذا يكون قسم من البشر مع الحيوان الذى يعانى من الشر العرضى بينما يتمتع القسم الآخر بالخير الأقصى؟ أليست هذه القسمة أقرب إلى الظلم منها إلى العدل؟ وكيف تكون حكمة الموت عدم اكتظاظ الأرض حتى لا تضيق بمن عليها وفى الأرض خير عميم، والموت فى النهاية عذاب وفراق (١)؟

والشرور بالنسبة إلى الحيوان إما الآلام التى تعرض لها دون سائر الموجودات كالجوع والعطش أو الضرب والصدم والكسر أو الأمراض والأسقام أو العداوة التى فى جبلتها أو الأفعال بالقصد والإرادة غير العاقلة والخيرات التى تنسب إلى جبلة الحيوانات بالقصد الثانى وليس بالقصد الأول فى حين أن الخيرات التى تسبب إلى الله بالقصد الأول وليس بالقصد الثانى. وهو نوع من التنزيه النفسى والإسقاط المزدوج، يسلب عن الحيوان ما يعطى لله ويسلب عن الله ما يعطى للحيوان طبقا للتصور الرأسى بين الأعلى والأدنى. وهو رأى الحكماء على الأغلب.

كما ينسب الشر إلى النفس انتقالا من الموضوعية إلى الذاتية مما يدل على أن الأمر كله إنشاء. وهو نوعان: الأول نتيجة لاكتساب الأعمال، وهى من الأدنى إلى الأعلى أعمال وحركات، كلام وأقاويل، آراء واعتقادات، أخلاق وسجايا، علوم ومعارف. والثانية جزاء للأعمال. والأعمال المكتسبة خير وشر فى آن واحد تأويلا لا شعوريا لآية ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾.

والخيرات والشرور إما عقلية أى فعل شئ طبقا للشروط وإما وضعية. وهى الأوامر والنواهى الشرعية. والله معلم الكل من الله إلى العقل الفعال إلى النفس الكلية إلى الملائكة إلى أصحاب النواميس إلى الأستاذين إلى البشر نزولا وكأنه لا يوجد تعلم ذاتى، وكان البشر مجرد متعلمين وليسوا معلمين، ناقلين وليسوا مبدعين (٢).

وينقد إخوان الصفا الفرق الكلامية الإسلامية وغير الإسلامية، ويوضع الحكماء معهم وكأنهم فرقة كلامية ويسمونهم الطبيعيين المنطقيين دون ذكر للإلهيين وكأن إخوان الصفا هم الالهيون وحدهم. وكلهم يتصورن الدين على أنه عقائد. فيقعون فى التشبيه

---

(١) جـ ٤/١/٤٧١-٤٧٦.

(٢) جـ ٤/١/٤٧٦-٤٨٠ .

(التوحيد) والتعطيل (العدل).

يبرز الإخوان الخلاف بين الجبرية والثورية فى موضوع خلق الأفعال. وكلاهما يعتمد على النقل، وينقدون رأى الجبرية لأنه يؤدى إلى فعل المعصية وارتكاب الفاحشة. فهى عقيدة أصحاب الكبائر من الذنوب لأنهم علموا أنها إذا انتشرت فى العالم بعد ذهاب أيامهم وانقراض دولتهم يكثر لعنهم وسبهم وشتمهم. تخشى الناس من نقدهم وهم فى السلطة. فإذا توفوا قيل بقضاء الله وقدره، وما شاء الله قدر. فيستمر ذكراهم، ويتم التستر على أفعالهم. الجبرية جبر فى الدنيا، وتستر على القبائح بعد الموت. فيقتنع جهال الناس خاصة النساء. فإذا اعترض أحدهم عليهم أتهم بالكفر والقدرية أى الاعتزال والقول بخلق الأفعال، وإمكانية الاحتراز من القضاء والقدر، ولم يعرف الناس معناه، ولم يطلبوه من أصله. نشأ على ذلك القليل، واعتمده الكثير، وهو مذهب أكثر العوام. ويقارن الإخوان بين الخوارج واليهود. كل فريق يعتبر أن سفك دماء المخالفين وكل يكفر بالرب حلال. ويشار إليهم كخوارج لخروجهم فى أطراف المملكة ثم الغارات عليها.

وأما الحشوية فهم أيضا من أهل الجدل يتعصبون فى الورع من غير حقيقة ولا معرفة بأحكام الدين. يكفرون المؤمنين بالذنوب ويفسقونهم، ويحكمون عليهم بالخلود فى النار بغير علم ولا برهان بل بقياسات ملفقة بعقول ناقصة. انقطعوا عن الله، ويئسوا من روحه، وقنطوا من رحمته. فهم مزايدون فى الإيمان. كما اعتبرت الحشوية أن أصوات الرعد للملك، يزجر السحاب ويسوقه ويفرقه يمينا وشمالا، وأن الملائكة يسبحون بتسبيحه ويسكتون بسكوته. وهذا عمى البصيرة، وقلة عقل، وتمام جهالة. فالإخوان ينقدون الحشوية لغلبة التأويل الحرفى المادى للنصوص، ولعدم تحليل ظواهر الطبيعة تحليلا عمليا كما فعلت الفلسفة. يفهم الحشوية المعانى على مستوى العوام والنساء والصبيان. البلاغة عندهم حسن الصوت وحلاوة النطق وصفاء الكلام.

وبالرغم مما يبدو على فكر الإخوان من تيار شيعى إسماعيلى إلا أنهم ينقدون التشيع. فمن الشيعة من يقول إن الأئمة يسمعون النداء، ويجيبون الدعاء. وهو غير صحيح. ومنهم من يقول إن الإمام المنتظر مختف من خوف المخالفين وهو ظاهر يعرفهم وهم له منكرون. يرفض الإخوان إذن تأليه الأئمة وغيبتهم. ويعتقدون أن الأنبياء خزائن علم الله، وأن الخلفاء والأئمة وارثون علم النبوات دون معرفة معنى ذلك أو التصديق به.

ينقد الإخوان الفهم السطحى لعقائد الشيعة مثل أن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الأئمة خلفاء الرسل، وهو ما تقول به الشيعة الثورية حتى الآن (١).

وقد جعل قوم من الأشرار التشيع سترا لهم عما يرتكبونه من مخالفة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فيتركون كل مأمور، ويرتكبون كل محظور، إظهارا للتشيع، واستعاذة بالعلوية. فهم ينسبون إلى التشيع بأجسادهم لا بنفوسهم. يسمون أنفسهم العلوية وليسوا من العلويين. لا يعرفون من القرآن إلا اسمه، ولا من الإسلام إلا رسمه. لا يتعلمون علما، ولا يدرون فقها، ولا يقيمون صلاة، ولا يؤدون زكاة، ولا يحجون بيتا، و يعرفون جهادا، ولا يجتبون حراما، ولا ينتهون عن منكر، ويركبون كل قبيح، ولا يتوبون. يستطيلون على الناس، وينفرون من الشيعة. فهم أبعد الناس عن حقيقته، وأسرار حكمته إلا الذين أذهب الله عنهم الرجس، وطهرهم تطهيرا. الإخوان حركة تطهير داخل التشيع ضد أدعيائه الذين يسقطون التدبير، ويتسترون به من أجل الإباحية (٢).

والبعض جعل التشيع مكسبا له مثل النائمة والقصاصة. لا يعرفون من التشيع إلا التبرى والشتم والطعن واللعنة والبكاء وحب الشيعة وترك طلب العلم، وتعلم القرآن والتفقه فى الدين. شعارهم لزوم المشاهد، وزيارة القبور كالنساء، والتواكل، يبكون على فقدان نفوسهم والبكاء على فقدان النفوس أولى. وهو ما عرضه التشيع الثورى المعاصر وتحويل مظاهر الحزن والبكاء التقليدية يوم عاشوراء إلى يوم فرح بعد انتصار الثورة(٣).

وينقد الإخوان المتكلمين لعدائهم للفلسفة وجهلهم بها ثم إنكارها وهم لا يعلمونها. وقد يضعون فى إبطالها مقالات مزخرفة يعارضون بها الحكماء والعلماء ويشنعون عليهم. وقد فعل ابن خلدون ذلك فيما بعد فى فصل " فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها " باعتباره مؤرخا أشعريا. فيبطلون العلوم الفلسفية مثل علم المنطق والطبيعيات ويعتبرونهما كفرا وزندقة وإلحادا يؤديان إلى المحالات والخرافات. ويبطلون علم الهندسة باعتبارها وهما لا حقيقة لها. ويبطلون علوم الطب وأنها لا منفعة فيها. وأخيرا يبطلون علم النجوم، وأن الكواكب جمادات، وأن الأفلاك لا وجود لها. لقد تركوا النظر فى علم

---

(١) انظر طبعتنا: الإمام الخمينى: الحكومة الاسلامية، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) جـ ٤/١٤٧-١٤٨.

(٣) انظر نشرتنا: الإمام الخمينى، جهاد النفس او الجهاد الاكبر، القاهرة ١٩٨١.

أحكام النجوم، واعتبروا أحوال الفلك وأشخاصه وحركاته ودورانه من الأمور الطبيعية. وعادوا أصحابه. ومن ثم يكون انشغال الفلاسفة إضافة على علم الكلام، والانتقال من العقيدة إلى الكون، ومن التوحيد إلى العالم.

بدت خطورة علم الكلام عند إخوان الصفا فى الجدل فى مقابل الإشراق، والفرقة فى مقابل الوحدة، والخصومة فى مقابل المحبة. وربما يكون الدافع على هجوم الإخوان على المتكلمين أنهم هم الذين ناظروا الشيعة وجادلوهم واثبتوا أخطاء عقائدهم وسوء تأويلهم. فهم أهل الحجج والبرهان لكشف الزيف والبطلان. والإخوان يعتمدون على الإيحاء والإقناع والحيل النفسية للدعاة وطرق استمالة الجمهور (١).

وينقد إخوان الصفا الفرق الإسلامية والفرق غير الإسلامية مثل اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والمسلمين الذين جادلوا من أجل إثبات بقاء النفس وفراقها، أصل كل ديانة وقوام كل شريعة. ولولا ذلك لتعطلت الأحكام. ينقد إخوان الصفا خاصة الثنوية، ثقافة فارس الوطنية، فى قولهم بأن الخير والشر فعلان متضادان غير متفقين، وأن لهما خالقان متضادان غير متفقين. ويجادلونهم لإثبات أن فاعل الخير والشر فاعل واحد، هو الله مثل دليل التمانع عند الأشاعرة. فاعل الخير خير خير كله، وفاعل الشر شر كله. ولما كان من الخير إبطال الشر فإن فاعل الخير يكون واحدا. والخير بقاء، والشر فناء. والبقاء متقدم على الفناء مثل تقدم الوجود على العدم. ومن ثم وجبت الوحدانية وبطلت الثنوية. الشر لا أصل له فى الإبداع. والقضاء والقدر ليسا بشر، والمخلوق ليس معانا على فعل الشر. الشر عجز ونقص عن بلوغ التمام، يترقى إلى الخير والكمال. ومن ثم كان الخير هو الغية القصوى وهو الله. فصح التوحيد. واندفعت حجج التشبيه والتعطيل والشرك. ويتكرر نقد الإخوان للثنوية بحجج جديدة مثل أن العلة إما أن تكون الله أو غيره. فإن كانت غيره كما تقول الثنوية فقد فسد هذا الرأى فبقى أن الفاعل ليس غيره وهو الله. تستأنف علوم الحكمة إذن علم الكلام اعتمادا على العقل الخالص فى نفس الموضوعات مثل إثبات الوحدانية، ويتساءل الإخوان عن بعض الموضوعات الكلامية الأخرى وكأنهم متكلمون فلاسفة أو فلاسفة متكلمون حول الحكمة والصلاح، كيف صار الكافر غنيا، والمؤمن فقيرا، واليهودى عزيزا، والمسلم ذليلا. وهى موضوعات من غوامض العلوم

---

(١) جـ ١/١٤٤/١٤٥، جـ ٤/٥٣٥-٥٣٦.

ودقائق الأسرار.

ويذكر الإخوان فرقا أخرى تنتسب إلى الأعداد. فقد أطنب أهل الهند فى المتسعات. وانشغل قوم من الموسيقيين بالثمانينات. وتوغلت المسبعة فى الكشف عن المسبعات، وآخرون بالأمور السداسية. وأطنب الحزمية فى المخمسات. وفعل الطبيعيون فى المربعات، والنصارى فى المثلثات، والثنوية فى المثنيات، والمسلمون بالوحدانيات. كل منها انشغل بعدد وترك الأعداد الأخرى إلا الفايثاغوريين. فقد أعطوا لكل عدد حقه[1].

٤-**الاختلاف فى الشرائع**. وتقع الاختلافات فى الشريعة الواحدة مثل اختلافات اليهود والنصارى والمسلمين فى ألفاظ التنزيل بسبب دقة المعانى ولطافتها وخفائها واختلاف القراء بسبب الألفاظ المشتركة والمعانى المترادفة والمتواطئة والمشتقة نظرا لاختلاف الناس، وفى المعانى بسبب اختلاف المفسرين، فاللفظ يحتمل اكثر من معنى،والمفسرون على درجات مختلفة فى الفهم، وفى أسرار الدين وحقائق معانيه الخفية كاختلاف المقلدين والمستبصرين، واختلاف العلماء الفقهاء والمفسرون على درجات مختلفة فى الفهم، وفى أسرار الدين وحقائق معاينه الخفية لاختلاف العلماء الفقهاء بسبب اللغة فى ألفاظ التنزيل، والأثر فى أقاويل المفسرين، الرأى فى قياسات واجتهاد الفقهاء، وفى الأحكام بسبب الروايات السمعية. وسبب اختلاف الأئمة خلفاء الأنبياء أن صاحب الناموس يحتاج فى تكميله إلى نيف وأربعين خصلة تبقى وراءه فى أصحابه وأنصاره، ولا تجتمع فى واحد، ولكن لا يخلو أحد منها. ثم تجتمع الأمة على واحد بعد النبى. أما إذا تنازعوا وتركوا الوصية كما هو الحال فى الفكر الشيعى فاختلافهم رحمة بينهم. واختلاف أهل الديانات فى أمر الدين وسنن إحكامه حكمة جلية لا يعرفها إلا المحققون المستبصرون. فلاختلاف العلماء فوائد. قد يكون داعيا لطالب الحجة عند خصمائه، عذرا عند العقلاء وتنبيها للجميع. وقد ساعد على كشف عيوب وذكر مساوئ بعضهم البعض، فلا يكون أمر الدين ضيقا حرجا لا رخصة فيه ولا تأويل. وهنا تبرز عقائد الشيعة مثل احتياج النبوة إلى الإمامة، إلى أربعين خصلة تبقى وراثة فى أصحاب النبى. هذا هو الخلاف المحمود ضد أحادية الطرف ومنطق الفرقة الناجية [2].

---

(١) جـ ٣/١٨٠/١٩٩، جـ ٤٦٤/٤٧٠، جـ ٥/٤٨-٤٩/٥٩/١٨٩/٣٣١.
(٢) جـ ٤/٤٨٨/٤٩١ .

ويرى الالهيون أن الخلاف له أسباب موضوعية فى المعانى المستقلة، دقتها ولطافتها، جلائها وظهورها مثل التفاوت بين الأمور الحسية والأمور الروحانية التى لا تعلم إلا بأوائل العقول.

وميزة الإنسان على الحيوان فى صناعاته ولغاته. الحيوان للأمر والنهى والخدمة فقط، والأصوات والمعانى للإنسان. ويفهم الحيوان الزجر والأمر والنداء وهى بعض أقسام الكلام. أما معانى الخبر والسؤال والجواب والاستفهام فإنها للإنسان.

ويتعامل الإنسان مع اللغة شفاها بالأصوات، وكتابة بالحروف. قبل أن يمارس حياته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وهكذا يحلل الإخوان أسباب الاختلاف من اعلى ومن أبعد البدايات ومن اصل الأصول، نهاية بالأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. وتتفاوت الناس فى معرفة اللغات بين الأكثر والأقل، شفاها وكتابة. وطبقا للحاجات تمت القرانات أى الأدوار والمراحل. يتحول الشفاهى إلى مدون، والأصوات إلى حروف. ويعطى الإخوان أكبر قدر ممكن من التحليلات فى علم اللغة الاجتماعى والسياسى والثقافى والتاريخى.

ويتفاوت الناس فى معرفة اللغات. فمنهم من يفهم لغة واحدة ومنهم من يفهم لغتين، منهم من له معرفة قليلة ومنهم من له معرفة كثيرة، منهم من يقتصر على مستوى اللفظ مثل علماء النحو ومنهم من يتجاوز إلى مستوى المعنى مثل علماء البلاغة. ينشأ الخلاف من وحدة اللفظ وتعدد المعنى خاصة واللغات متطورة، تتكلم بها الشعوب فى التاريخ. وقد تكون كمية المعلومات أحد أسباب الخلاف. إذ أن فضل آدم فى كثرة العلوم. فقد كان جيد المعرفة قليل النسيان [1].

ويتم تحليل اللغة العربية اكثر من باقى اللغات الوافدة، وأول من نطق بها هو يعرب بن سام. وانتشرت وتشيعت بحسب اتفاقات فى مواليدهم وبقاعهم وأمزجتهم وطباعهم وأبدانهم واهويتهم. وتباينت الأسماء، ونشأت المترادفات، وتعددت القراءات وطرق النسخ.

ثم تحول الخلاف من اللغة إلى الشرائع والآراء والديانات لاختلاف الناس فى

---

(١) جـ٤/١/٥٠٤-٤١٣، جـ٣/١٧/٨٤-١٥١/٨٥ .

الرياسة. فتتداخل السلطة مع اللغة. ويتشعب الخلاف فى الموضوعات والمواليد والرؤساء والأساتذة وطالبى الرياسة بل وحب الخلاف لحب الظهور طبقا للمثل الشعبى "خالف تعرف" (١).

ويقع الاختلاف الطبيعى فى الدين بسبب مستويات الفهم عند المفسر والمتلقى. ففى الدين ثلاثة مستويات: الأول ظاهر جلى للعامة مثل الصلاة والزكاة والصوم والصدقات والقراءة والتسبيح والتهليل والعبادات والأخبار والروايات والقصص. وكلها تسليم وإيمان. والثانى متوسط مثل التفقه فى الأحكام والسير والتفسير والبحث عن السير العادلة والنظر فى معانى الألفاظ مثل التنزيل والتأويل، والنظر فى المحكم والمتشابه، وطلب الحجة والبرهان دون تقليد بل بضرورة الاجتهاد والنظر. والثالث الباطن الخفى، أسرار الدين للخواص البالغين فى الحكمة، الراسخين فى العلم، النظر فى الأسرار وبواطن الأمور الخفية، والأسرار المكنونة، ومرامى أصحاب النواميس فى رمزهم وإشاراتهم المأخوذة معانيها من الملائكة وتأويلها وحقيقة معانيها فى التوراة والإنجيل والزبور والفرقان وصحف الأنبياء.

وبالرغم من إفهام الله الكل ومخاطبة النبى الناس بلغاتها إلا أن اختلاف اللغات والصالح يوقع الخلاف فى فهم الشريعة. فاللفظ له معناه الاشتقاقى الثابت، والاصطلاحى الجديد، والصرفى المتغير. ومع ذلك لا تأويل للشريعة والأحكام بل فى العقائد والنظريات. لذلك كان الخلاف نوعين، محمود مثل اختلاف القراء والفقهاء والروايات، ومذموم وهو اختلاف المذاهب والآراء. ولما كانت العربية آخر اللغات والإسلام خاتم الرسالات فإن الوحدة تكون أولى من الفرقة (٢).

ويقع الخلاف فى الدين بسبب الجمهور، فالدين ليس معطى موضوعيا بل هو موضوع إدراك وفهم. الدين علاقة بين ذات وموضوع. ولما كانت الذوات متفاوتة الفهم كانت للموضوع أيضا مستويات للفهم. وتتطابق المستويات بين الذات والموضوع لدرجة استحالة معرفة هل هى فى الموضوع أم فى الذات.

وعلم الدين وآدابه أيضا له مستويات ثلاثة: الأول ظاهر جلى للعامة وهى أفعال

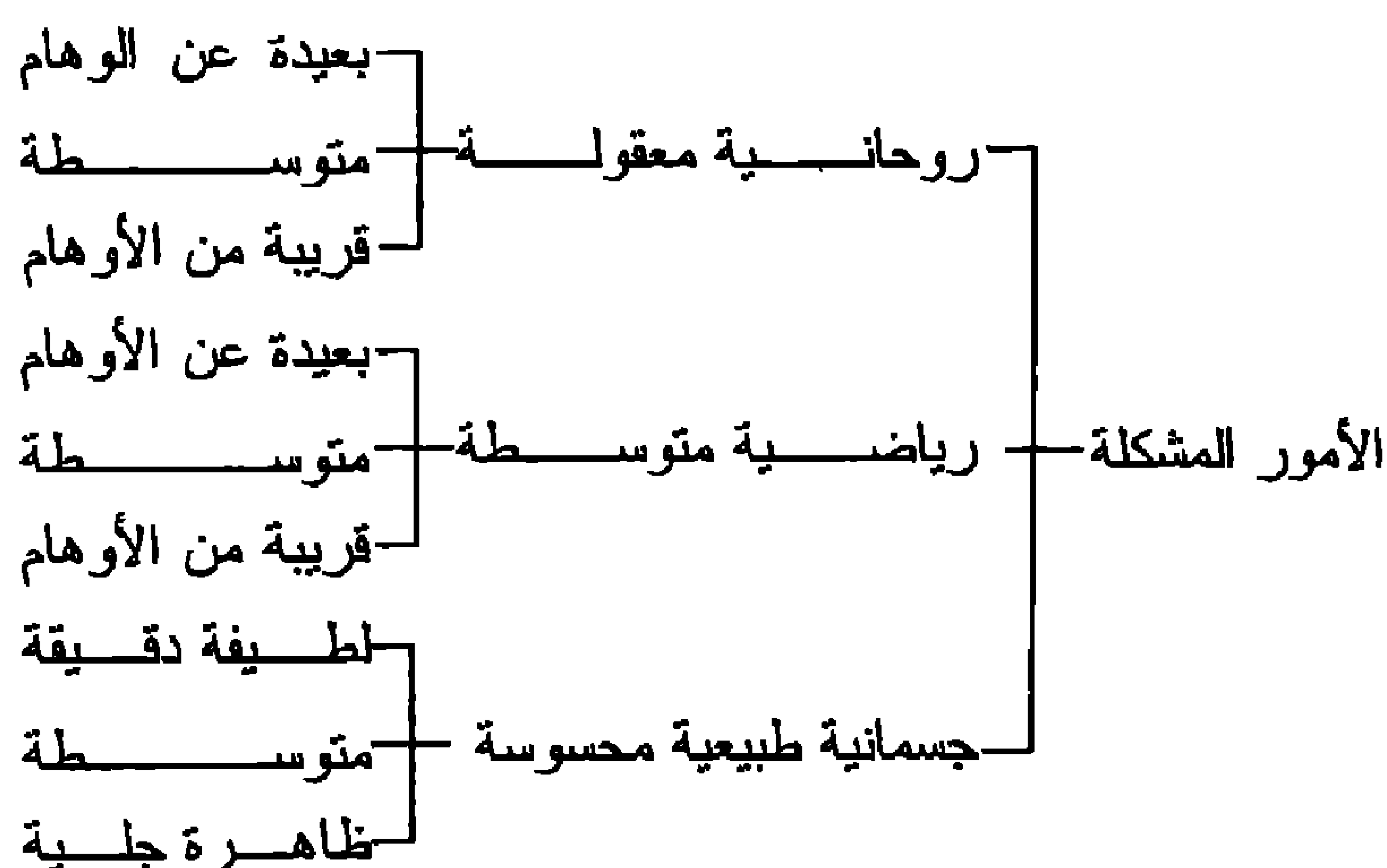
---

(١) جـ٣/١٧/١٦٣-١٦٧ .

(٢) جـ ٣/١٧/١٦٤-١٦٧.

ظاهرة، مكشوفة، وهى العبادات. والثانى متوسط، وهى العلوم النقلية التى تجمع بين الفقه والسيرة، فهو علم بين الفقه وأصول الفقه، بين العلوم النقلية والعلوم العقلية. والثالث الباطن الخفى الذى يتضمن أسرار الدين، الإخبار عن بدأ كون العالم وخلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم الاستواء على العرش، وخلق آدم من تراب، وأخذ الميثاق عليه وعلى ذريته، وعتاب الملائكة لربها، ومراجعتها له، وسجودهم لآدم، وعصيان إبليس واستكباره وشجرة الخلد والملك الذى لا يبلى، وكل ما يتعلق بما فى الزمان ودلالتها على المستقبل كالمكث والبرزخ والبعث والقيامة والحشر والنشر والميزان والوقوف على الأعراف، والجواز على الصراط، ودخول الجنة، نعيمها ولذاتها، ودركات النار وعذاب أهليها. وهى كل ما يتعلق بعلم الغيب وأمور الخلق والمعاد.

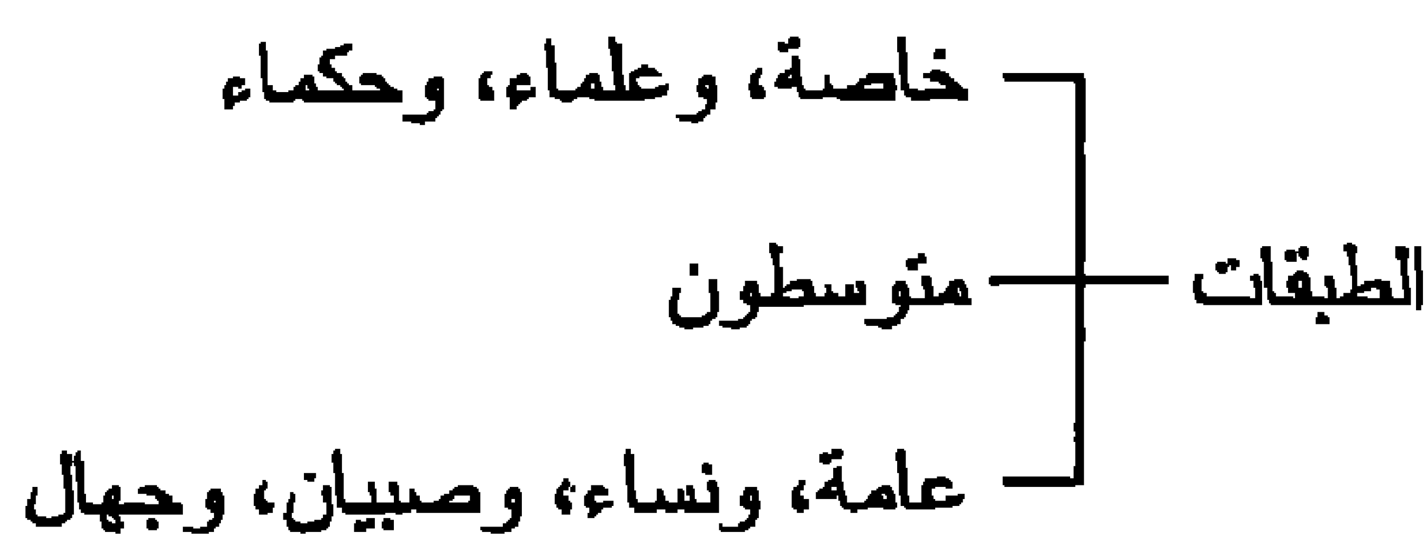
وهناك أمور مشكلة فى الدين، يمكن إجمالها فى تسعة أصول لأنها تضم ثلاثة موضوعات: جسمانية طبيعية محسوسة، ورياضية متوسطة، وروحانية معقولة. وكل منها على ثلاث درجات، جلى ومتوسط وخفى. أما الفروع فلا متناهية على النحو الآتى:



ولا تجوز المعرفة الحسية بالله وإلا تم الوقوع فى التشبيه. والأمور المعقولة هى المحسوسة بعد غياب الحس. فالقسمة الثلاثية إذن ترجع إلى قسمة ثنائية. والأمور الروحانية هى الأمور الإلهية المبرهن عليها. فالبرهان ميزان العقل. ومن ثم لزم المنطق ومناهج البحث. والبراهين من نوع موضوعاته. المحسوسات براهينها حسية، والمعقولات براهينها عقلية، والاليهات براهينها مثل البراهين الهندسية والمنطقية، تبدأ بالحس

والمشاهدة وتنتهى إلى الاستدلال. وهى أشياء لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام ولكن بالدليل والبرهان. يعرفها العلماء الموحدون بالله مثل أن الله قادر وحكيم وخال لا يوصف بالقيام والقعود.

ولا يليق كل علم بكل إنسان. وكما أن الفروع لا متناهية كذلك طبقات الناس غير متناهية. ولما كانت لكل موضوع، جسمانى أو رياضى أو روحانى ثلاثة مستويات: القريب من الأوهام، والمتوسط، والبعيد عن الأوهام كانت الناس على ثلاث طبقات: الأولى العامة والنساء والصبيان والجهال، والثانية المتوسطون، والثالثة الخاصة والعلماء والحكماء. وينطبق ذلك على كل الأنبياء وليس على الإسلام وحده على النحو الآتى:



وواضح أن علوم الباطن عند الإخوان علوم نظرية صرفه، كلها تأويل وألغاز ورموز انتهت مع الزمن مع أنها أسس نظرية للعمل. فالخلق والبعث، الخطيئة والخلاص، يشيران إلى البداية والنهاية، الماضى والمستقبل. والذات والصفات والأفعال تشير إلى الإنسان الكامل. والإمامة والإيمان والعمل يشيران إلى الدولة والمواطن. ولا تفاضل بين العلوم أو بين الصنائع. فكلها وظيفية تؤدى دورها فى النظر إلى الشريعة. فلم تظهر مقاصد الشريعة وهى التى يتحد فيها النظر بالعمل.

قد يكون الخلاف بين الإنسان ونفسه فى مذهب. ولا يدل ذلك على قلة التحصيل ورداءة التمييز ونقص العقل. إذ يتسم العقلاء برجحان العقول وحسن تصرفاتهم فى أمور الدنيا. يتفقون فى الأصول ويختلفون فى الفروع. يتفقون فى أوائل العقول فى الصناعات والمعارف ثم يختلفون بعد ذلك فى الوسائل والتطبيقات. ففى كل علم هناك اتفاق بين أهل الصنعة على أصوله واختلاف على فروعه. ففى العدد اتفاق فى الماهية واختلاف فى كميته وأنواعه. وفى الهندسة اتفاق فى الأبعاد الثلاثة واختلاف فى كمياتها. وفى التنجيم أى علم الهيئة اتفاق فى الأصول مثل كرية الأشكال واختلاف فى تركيبها. وفى صناعة التأليف أى الموسيقى، اتفاق فى النسب واختلاف فى التأليف. وفى الطبيعيات اتفاق على

الأصول الخمسة: الصورة والهيولى والمكان والزمان والحركة، واختلاف على تطبيقاتها فى عالم الأفلاك وعالم الأرض. وفى عالم الأفلاك الاتفاق حول وحدة المحرك والاختلاف فى الكيفية. وفى الكون والفساد، الاتفاق على الطبائع الأربعة والاختلاف فى كيفية المقادير، وفى حوادث الجو الاتفاق حول طبائع كرة النسيم والزمهرير والأثير والاختلاف فى كمية المقادير. وفى المعادن الاتفاق على الزئبق والكبريت والاختلاف فى التعليل. وفى النبات والحيوان الاتفاق على الأنواع والاختلاف فى علل الاختلاف.

ويقوم هذا الوصف كله على رؤية أصولية، الاتفاق فى الأصول والاختلاف فى الفروع. وهى مشكلة الواحد والكثير بتعبير القدماء، والوحدة والتنوع بتعبير المعاصرين، وينطبق ذلك على كل حضارة. فإذا كان التنوع غالبا على الوحدة فى الحضارة الغربية، والوحدة غالبة على التنوع فى الحضارة الإسلامية فإن التوازن بين القطبين فى الحضارتين يعيد التوازن بينهما فى الوعى الجمعى مما يتطلب بعض الوحدة فى الحضارة الأوروبية وبعض التنوع فى الحضارة الإسلامية (١).

وقد يرجع الخلاف فى الآراء إلى اختلاف الطبقات للعقلاء. وتعنى الطبقات الاجتماعية الطبقات المهنية لما كانت المهنة تحدد الطبقة وكانت الطبقة تتحدد بالمهنة، ابتداء من علوم الدين ونهاية بأمور الدنيا. ويحصى الإخوان حوالى سبع طبقات اجتماعية مهنية مع أن العدد الصحيح لا يحصيه إلا الله. وهى كالآتى:

١- أهل الدين والشرائع والنبوات والنواميس وحفظ إحكامها والتعبد بها. فالعلماء ورثة الأنبياء. وهى الطبقة العليا. فى حين يتساءل الفلاسفة هل الأنبياء أذكى عقلا أم أخصب خيالا؟ وفى نسبة العقل للخيال يختلف الفلاسفة عن الأنبياء.

٢- أهل العلم والحكماء والأدباء والفلاسفة وأصحاب الرياضيات والمعارف. فالحكماء بعد الفقهاء فى الترتيب الطبقى من أعلى إلى أدنى.

٣- الملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات والقواد والأعوان والكتاب والعمال والمخزان والوكلاء أى كل جهاز الدولة الإدارى الذى يستعمل عقله قبل إرادته، ونظره قبل قوته. فالدولة هى الدولة العاقلة.

---

(١) جـ ٤/١/٤٣٢-٤٣٦.

٤- البناؤون والزراع والرعاة والأكراء. وهم قوام فى الزراعة والتشييد والتجارة. وهى طبقة المنتجين وتيسير المنتجات ونقلها.

٥- الصناع وأصحاب الحرب والمصلحون للأمتعة والحوائج. وهى طبقة العمل اليدوى الحرفى وكل ما يتعلق بتحسين المنتجات الزراعية والرعوية.

٦- المتعيشون وهم الخدم الذين يقومون بتسهيل الأعياء عن الغير مثل العمالة اليومية والقيام بالخدمات العامة.

٧- الضعفاء والفقراء والمساكين مثل الشحاذين والمكدون. هم ملح الأرض الذين يقومون بأدنى الحرف أو العاطلين العاجزين من قاع المجتمع.

وكل طبقة لها رئيس ومرؤوس، على الرئيس حسن السياسة وعلى المرؤوس حسن الطاعة فى حدود الدين والاعتقاد. فالطاعة مشروطة بالخير. ورجحان العقل فى كل طبقة حسن القيام بالواجب وحسن العشرة مع طبقته فى إطار الفضيلة. فالمهنة حسن العمل وحسن العلاقات مع الآخرين [١].

فهل لقسمة الطبقات الاجتماعية للعقلاء إلى سبع طبقات دلالة رمزية أم أنها قسمة طبيعية للحرف؟ وهل العقل هو العقل الحرفى المهنى بالضرورة أى العقل العملى دون عقل نظرى مستقل عن الحرفة يخترق الحرف والطبقات؟ وهل العقل مشروط بالطبقة الاجتماعية وبالتالى يكون عقل العلماء بالضرورة أرجح من عقل الفقراء والمساكين؟ وماذا عن العلماء الذين يخرجون من أدنى الطبقات والخبل عند أعلاها؟ هل هذه قسمة عقلية من بنية الموضوع أم تبرير نظرى للأوضاع الطبقية للعصر؟

والعجيب تبرير الفقر والدعوة له كما تفعل الصوفية. وحكمة الله فى خلق الفقراء تخفى على الأغنياء بالرغم من أن كل أسبابه غير مقنعة. فسوء اختيار الفقراء وشؤمهم وخذلانهم رجم بالغيب وبحث عن سبب أسطورى غيبى وهمى. الفقر نقص فى الوعى والممارسة. وعدم خلقهم أفضل مجرد تمن لا يلغى الفقر باعتباره واقعا. الفقر ليس مخلوقا من الله بل مصنوعا وموضوعا من فعل البشر. ليس الفقراء معاقبين بما سلف فى الأدوار الماضية وهو رأى أصحاب التناسخ. فهذا إنكار للمسئولية الفردية وأقرب إلى

---

(١) جـ ٤٢٨/١/٣٤-٤٢٩.

توارث الخطايا كما هو الحال فى المسيحية. وكيف يقال إن الله لا بفكر فيهم ولا يهمه أمرهم وإلا كان قادرا أن يغنيهم وأن يريحهم لأن ذلك يناقض العدل، وتعليق وضع اجتماعى على علة خارجية وأشرفها وهى الإرادة الإلهية خاصة وأن الله قد شرع للفقراء الثورة وجعل لهم نصيبا من بيت المال. ونقد تصور اليهود لله بأنه فقير وهم الأغنياء. ليس الفقر من موجبات أحكام الفلك دون قصد قاصد أو وضع واضع. فهى علة أسطورية لا علاقة لها بالوضع الاجتماعى. ولماذا يكون الفقر وحده من موجبات أحكام الفلك وليس الغنى؟ وما مقياس التمييز بينهما؟ ليس الفقر مجازاة فى الثواب لأن الحساب لم يتم بعد، والزمن مازال باقيا. ولماذا يكون الفقر ثوابا وليس الغنى؟ ولماذا يكون التعويض فى الآخرة وليس فى الدنيا؟ ولماذا يكون الفقر أصلح للفقراء ولا يكون كذلك للأغنياء؟ ولماذا يكون الغنى أصلح للأغنياء ولا يكون كذلك للفقراء؟ ليس الفقر نتيجة لسبق العلم الإلهى والقدر وما على الإنسان إلا الإيمان والتسليم والصبر والرضا وإلا كان الله ظالما، محابيا للأغنياء على حساب الفقراء، والله عادل لا يظلم، ويجعل أرزاق الناس من كسبهم وطبقا لأعمالهم. ولماذا يكون الفقر إظهارا للقدرة وتحكم الملك ولا يكون ذلك أيضا للأغنياء؟ ولماذا يكون الفقراء ضحية البرهان؟ ولماذا يكون الفقراء موعظة لغيرهم ولا يكون الأغنياء كذلك؟ ولماذا يكون الفقر جزءا من تسبيح الكون وأحد مظاهر عدله ويكون الفقراء هم أساس هذا الميزان وليس الأغنياء؟ وهل أسباب الفقر العلمية هى الظن بالله ظن السوء وتحويل المشكلة الواقعية إلى مشكلة وهمية؟ وهى نفس المشكلة الكلامية فى العدل أيهما أفضل: الفقر أم الغنى [1].

ويتم تسكين الفقراء ببيان فضائلهم وحكمة وجودهم التى تخفى على كثير من المؤمنين. فهم أشد الناس يقينا بالآخرة، وأسرع الناس استجابة لدعوة الأنبياء للخلاص، وأخف مؤنة لا يكلفون أحدا شيئا، وأقنع باليسر، وأرضى بالقليل، وأكثر ذكرا لله حتى ولو كانت البطون جائعة، وأرق قلبا فى التفكر، وأخلص فى الدعاء!.

٥- **نهاية التاريخ أم بداية التاريخ؟** والخلاف أيضا سياسى منذ وفاة الرسول والتطلع إلى الرياسة، واستعمال العقائد مثل القضاء والقدر لتبرير الخلاف السياسى، سلطة الحكام وطاعة المحكومين، فعلم الله المسبق وإرادته نافذان بما فى ذلك ارتكاب

---

(١) جـ ٤/١/٤٢٩-٤٣٢.

المعاصى والكبائر من الحكام السلاطين ومحاربة المعارضين باعتبارهم منكرين للقضاء والقدر ثم تربية العامة على الاستسلام حتى يتسلط الحاكم ويطيع المحكوم، وإيهام العامة بأن ما وقع لا يمكن دفعه ومن ثم استحالة تغيير الأمر الواقع والانتهاء بالقبول والتسليم بدلا من الرفض والاعتراض. وقد كان ذلك سلاح الأمويين فى البداية والأشعرية فى النهاية.

لذلك اختلف الناس اختلافا سياسيا على خلافة الرسول وليس خلافا دينيا. ثم أتت العقائد والمذاهب لتبرير الخلاف السياسى طموحا إلى السلطة. ثم تحول الخلاف إلى انحراف، والرأى إلى سيف. وأشعل المتكلمون ذلك باسم الجدل والمناظرة. فأصبحت فى ظاهرها فرقا تتناظر وتتحاور فيما بينها وفى باطنها أحزاب سياسية تتصارع وتتقاتل بالسلاح. وشتان ما بين الحوار والاستئصال. ووصل الأمر إلى وضع عقائد لم يأت بها الرسول وإيهام العوام بها ونسبتها إلى الرسول، وإلى وضع شرائع ونظم ما أنزل الله بها من سلطان. واعتبرت الشريعة ناقصة فى حاجة إلى إكمال دون استنباط الفروع من الأصول.

نشأت الفتن ووقعت الحروب، فى الظاهر خلافات عقائدية، وفى الواقع طلب الرياسة. واستثيرت الدهماء ضد العلماء والأتقياء لاتهامهم بالكفر ونسبة أقوال لا يقولها عاقل إليهم اعتمادا على الوصية والحمية والجهل. وبعد حصار العلماء الأتقياء تحتمع الأغلبية مع علماء السوقة فيحرفون الشريعة، ويؤولونها طبقا لمصالحهم [1]. مصير الدين إذن أن يتحول إلى السلطة، ومصير السلطة الفناء للصراع عليها بين الحاكم والمحكوم. ومن ثم يتحول الدين إلى دور فى التاريخ.

وقد يحدث هذا الانهيار فى التاريخ لأن الناس أشرار بطبائعهم. هم إلى الحيوانات أقرب، وعن الملائكة أبعد، ولا وسط بين الاثنين كما جرت عادة الحكماء. الصراع الطبقى هو الذى يتحكم فيهم.

والحسد هو الدافع الأول فى سلوك البشر، وهو عام بين السلطان والرعية بين الرجل والمرأة، بين الغنى والفقير، بين العالم والجاهل، بين الشريف والخسيس. فالسياسة أخلاق.

ثم يحدث الانهيار فى التاريخ، من الوحدة إلى الفرقة، ومن الخير إلى الشر، ومن المحبة إلى التباغض، ومن الرحمة إلى القسوة، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن الفردوس

---

(١) جـ ٣/١٧/١٦٥-١٦٦/١٥٣-١٥٤.

الموجود إلى الفردوس المفقود. فالتاريخ انهيار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، وخير القرون قرن الرسول. ثم تتلو الطبقات فضلا، طبقات العلماء والفقهاء، انتقالا من الأكثر إلى الأقل حتى ينتهى الفضل ويتوقف التاريخ. فيبدأ البعث من أجل العود إلى الفردوس الأول . فقد انتهى الامتحان، وانقضى الاختبار (١) .

ويعطى الإخوان أمثلة على هذا الانهيار بالقصص على لسان الحيوانات خوفا من الاضطهاد قصة الغربان والباز، وقصة الحمام والعقيق، وقصة الثعالب والذئب. ويعطى مثلان للتكالب على الدنيا، الأعمى والمقعد والناطور وصاحب البستان، والرجل السمكة. كما تروى وصايا الملك لأولاده من أجل مقاومة الدولة والحرص على تقدم التاريخ (٢).

ويقدم الإخوان رؤيتهم لمقاومة انهيار التاريخ الذى سببه الاختلاف فى الدين، مناهج عقائد وشعائر عن طريق الإشراق من أجل عودة التاريخ إلى وحدته الأولى وبراءته الأصلية. "الإشراق هو الحل" بلغة الحركات الإسلامية المعاصرة "الإسلام هو الحل". فالإشراق حل للخلاف النظرى، وتجميع للناس على المحبة والتضامن، والعودة بالسياسة إلى الكمال الروحى. هنا تكتمل الشريعة كحقيقة وطريقة، وتصبح طريقا إلى الله وليس جدل، وطريقة الرؤية المباشرة وليس المناظرات، سبيل الحق وليس الصراع السياسى، الوحدة وليس التفرق، الخاصة وليس العامة، الآخرة وليس الدنيا، الرياسة الروحية وليست الرياسة السياسية، طريق الله وليس طريق الناس، طريق النجاة وليس طريق الهلاك، سبيل الله وليس سبيل الشيطان، الاتجاه نحو العمل وليس القول وزخرف الكلام. ويرمز الإخوان لذلك بحكاية "الأعمى والمقعد والبستان" (٤).

فهل "الإشراق" هو الحل، الانسلاخ عن الدنيا، وهروب الفرد من المجتمع، ومن الواقع إلى المدينة الفاضلة كالصوفية ؟ وإذا كانت المقاومة السلبية هى الوحيدة المتاحة بعد استشهاد الأئمة من آل البيت الخارجين على الحاكم الظالم فهل المقاومة الإيجابية الآن ميئوس منها أم أن الحل فى المقاومة والصمود والتغير الاجتماعي والسياسى والثقافى من أجل تحقيق ثورة دائمة ؟

---

(١) جـ٣/١٧/١٦٠-١٦٦.
(٢) جـ٣/١٧/١٦٧-١٧٧ .
(٤) السابق جـ٣/١٧/١٥٥-١٦٠ .

ثانيا: نقد أبى حيان التوحيدى

١ - **نقد الكلام القديم**. وفى نفس تيار إخوان الصفا وبعدهم بقرن أو يزيد ينقد أبو حيان التوحيدى علم الكلام، الجدل وغياب البرهان ووقوع الاختلاف فى الأمة ويعطى نماذج على الاختلاف فى العقائد. ويعطى بديلين: الشواهد القلبية والمعرفة الصوفية أي الإشراق وهو ما اختاره إخوان الصفا أو تأسيس علم كلام فلسفى، دفاعا عن الفلسفة، وتحولا من الكلام إلى الفلسفة.

ويشارك أبو حيان التوحيدى الإخوان فى نقد علم الكلام بسبب الفرقة وضياع الأمم وانهيار التاريخ. ويعبر عن ذلك فى صيغة "فان قال قائل" حماية للفكر وتعبيرا عما يدور فى الأذهان وعلى الألسنة وفى القلوب. والسبب تحول الدين إلى قهر. وقد أتى الدين ضد القهر، وتحوله إلى فتن ومذاهب وتعصب وجهل وسيطرة العامة. ساد الجهل، وسفكت الدماء، واستبيحت الحرمات، وشنت الغارات، وخربت ديار، وكثر القيل والقال، وفشا الكذب، وعز طلب الحق والسلام، وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان، وشمت الأعداء فى المسلمين[١].

ويعلن أبو حيان عن آرائه على لسان أبى سليمان المنطقى السجستانى بطريقة غير مباشرة، الحديث بلسان الآخرين. أبو حيان يروى عن أبى سليمان، فالراوى والمروى منه يعبران عن موقف واحد. لذلك يصعب الفصل بين آراء الآخرين مثل أبى سليمان السجستانى وأبى الخير بن سوار والعامرى وأبى النضر النفيس وأبى بكر الصميرى، وأبى يعيش الرقى، وأبو اسحق النفيس وكان من غلمان جعل وآراء أبى حيان. فالعرض واختيار آراء دون غيرها مثل الترجمة الهادفة هو فى حد ذاته تأليف غير مباشر. وهو نوع من التراكم الفلسفى، أن يكون الشارح والمشروح من الموروث.

كما أن الأسلوب أدبى أكثر منه أسلوبا فلسفيا كما هو الحال عند إخوان الصفا، يعتمد على القصص وضرب الأمثال. الحس امرأة لعوب، والعقل شيخ عجوز، مثل يدل على مجتمع جنسي. فقد يكون فى مجتمعات أخرى الحس ميتا والعقل متوقدا [٢]. وتظهر

---

(١) الامتاع جـ٢/٧٦-٧١ انظر أيضا "من العقيدة إلى الثروة"، المجلد الخامس، الإيمان والعمل والإمامة، خاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص ٣٩١-٦٥٣ .

(٢) وكما هو الحال عند هيجل وشلنج وفشته ونيتشه وبرجسون وبرنشفيج وهوسرل فى الفلسفة الغربية .

بعض الأحيان مصطلحات الفكر الشيعى مثل "آخر خلفاء العالم" وكما يبدو عند أبى سليمان السجستانى المروى عنه. كما يغلب عليه تحليل الألفاظ من خلال العبارات والأقوال كما هو الحال فى القواميس والمعاجم الفلسفية مع إغراق فى التصوف(١).

أ- **نقد الجدل:** وللمتكلمين طريقة خاصة فى وضع المسائل والإجابة عليها سأل عنها أبو جعفر ملك سجستان أبا سليمان. وهى طريقة الجدل(٢). فبالرغم من علو العالم فى رتبة الكلام إلا أنه فاسد الباطن، خبيث السريرة، قليل اليقين، تؤدى طريقته إلى الشك والارتياب. لذلك كان لأصحاب الحديث وأهل الأثر ميزة على أصحاب الكلام وأهل النظر وأهل النظر والرأى لأن القلوب الخالية من الشبه أسلم من الصدور المحشوة بالشك والريبة. لم يأت من الجدل خير قط. وقد قيل "من طالب الدين بالكلام ألحد". ومن تتبع غرائب الحديث كذب، ومن طالب المال بالكيمياء افتقر. وهذا ما تثبته التجارب والأيام. يتكلم المتكلم فى مائة مسألة، ويورد مائة حجة، ولا يخشع، ولا يرق، ولا تدمع عينه. وإن كثيرا من البسطاء الذين لا يكتبون ويقرءون ولا يحتجون ويناظرون ولا يكرهون ويفضلون خير من المتكلمين، وألين جانبا، وأخشع قلبا، وأتقى الله، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب، وأخلق من الهفوة، وألوذ بالله، وأرجع بالتوبة. فى حين لم يبك متكلم فى عمره مرة أو فقد عينه خوفا أو أقلع عن كبيرة. يتناظر المتكلمون مستهزئين متحاسدين متعصبين متخاذلين متحاملين "جذ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم". عظمت البلوى بهم، وعظمت آفاتهم على صغار الناس وكبارهم، "ودب داؤهم". وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا وساكنه متجعجعا (٣).

الكلام مع الخصم أقرب إلى المهاترة منه إلى المناظرة والمذاكرة. المهاترة عرض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار على الموضوع بعد الاتفاق عليه. أما المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة. قد تؤدى إلى المنافسة وبعض الفائدة كالفكاهة بين العلماء(٤). هناك إذن طرق متعددة للجدل. ويعيش المتكلمون مثل أبى على وأبى هاشم مع

---

(١) وذلك بداية من الليلة الثامنة والعشرين، الامتاع جـ/١٦٣-١٦٥. ومن موضوعات الرسائل العلمية يمكن دراسة أثر التشيع على علوم الحكمة.

(٢) الامتاع جـ١/١٣٠ .

(٣) هو قول الداركى أحد فقهاء الشافعية (٣٧٥ هـ) ، السابق ص ١٤٢ .

(٤) الاشارات ص ٢٠٨ .

أصحاب الجدل يشغبون ويحمقون ويتصايحون. ينشدون الشعر لتصوير بعضهم البعض كما أنشد الواسطى المتكلم فى أبى عبد الله البصرى [1].

الكلام هو ميدان الاختلاف والتنابذ والتشاحن. فقد اختلف المتكلمون فى معرفة الله، ضرورية أم استدلالية. والجدل لا يورث إلا الشك والمرية والحسبان والظن والاختلاف والفرقة والحمية والعصبية. وللهوى ولادة وحضانة، وللباطل استيلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة. وجادلوا فى الزمان والمكان وهما ظاهران. وقد أحكم القول فيهما الحكيم، وناقض الآراء السابقة، وبين فساد المذاهب القديمة، وعرض رأيه ورأى أستاذه فى "السماع الطبيعى". وفى كلامه شفاء وكفاية. وقد فسر كلامه المفسرون بعد أن نقله المترجمون. ففى الفلسفة ونموذجها الأول، الحكيم، غنى عن مذاهب المتكلمين فيها لا خلاف عليه. ويتنازعون فى الحق وليس فى اختلاف، وفى الباطل وليس في ائتلاف مثل حد التعجب وحد الظلم. لا ينصفون شيئا وكأنهم فى غضب وخصام [2].

ومن أضعف جوانب علم الكلام عند أبى حيان طرق الاستدلال فيه وكما هو الحال عند ابن رشد بعد ذلك. وأخطر ما فيه غياب الأدلة والبراهين مع أن النبوة قائمة عليها. وإن حضرت فهى أدلة ظنية. تتكافأ فيه الأدلة. وتنتهي إلى نوع من الشك واللاأدرية. فمن شؤم الكلام عند أبى سليمان وشبه المتكلمين أنهم ينفون التقليد، ويصرون على الدليل ثم يقولون بتكافؤ الأدلة. فأين الحق فى حالة الاختلاف فى الرأي؟ وكيف يمكن إثبات رأى دون الاستدلال عليه وليس أحد الآراء أولى من الآخر؟ ويستحيل اتباع كل الآراء وإلا لزم البرهان. والبرهان إما من الغير أو من النفس. فإن كان من الغير كان اضطرارا ولا يستوجب حمدا ولا شكرا. وإن كان من النفس لم يلزم التعلم من الآخر بل يكفى الأمر والنهى المعروفان. وأى تقصير فيه يؤدى إلى الهلاك أو الاعتراض على النفس فى حالة العجز عن العلم. ويقلب علم الكلام الحق باطلا والباطل حقا. فالأدلة متدافعة فى أنفسها، يزخرفها أصحابها ويموهون بها لتقبل منهم، ولا يتبين فيها أين الحق وأين الباطل فتكافأت، وتوقفت على حذق الحاذق فى نصرته، وضعف الضعيف فى الذب عنه. ويكون الحق حقا والباطل باطلا كله جملة من غير تفصيل ودون معرفة وجهه لزوم الحجة.

---

(١) الصداقة جـ٣/٨/٣٦٧ .

(٢) المقابسات ص ٢٠٥-٢٠٦، الهوامل ص ٣٠-٣١/٥٨/٨٤.

والأدلة ثلاثة أنواع: الأول النبوة والآيات وهذه نفسها فى حاجة إلى برهان، والثانى الكلام والقياس وهو متغير من خصم إلى خصم، والثالث الأخبار والكتب. ولكل شعب كتبه وليس أحدها أولى من الآخر، ولا توجد حجة لواحد إلا وللآخر مثلها. ومن ثم تتكافأ الأدلة. فلا دليل إلا النشأة والطباع والتربية والعادات، التقليد أولا ثم العقل بعد البلوغ ثانيا. ولا يقوم تكافؤ الأدلة على التوقف عن الحكم بل على ضرورة الحكم ولكن بأحكام متناقضة وكلها صحيحة. ثم يظهر اختلاف المتكلمين فى اعتمادهم على الحجج النقلية. فالحديث مثلا طبقا لعلى بن أبى طالب يروى إما من راو منافق كاذب عن عمد فلا تؤخذ منه رواية أصلا أو لأن الراوى سمع ورأى ثم غاب فنسخ هذا القول أو الفعل، وإما لأن الراوى سمع سمعا ثم وهم فيه، وإما لم يكذب ولم يهم وشهد ولم يغب. وهى الشهادة المباشرة وهى نادرة تعادل الصمت "إذا سئلت أجبت، وإذا سكت ابتدأت" (١).

ب- **نقد الاختلاف:** ويتساءل أبو حيان عن سبب دخول آفة الاختلاف على أصحاب المذاهب حتى تفرقوا هذا الافتراق، وتباينوا هذا التباين إلى حد التكفير والتفسيق وإباحة الدم والمال ورد الشهادة وإطلاق اللسان بالجرح والقذع والتهاجر والتقاطع. ويجيب بأن المذاهب فروع والأديان أصول. فإذا ساغ الاختلاف فى الأصول وقع الاختلاف فى الفروع. وقد اختلفت الأديان باختلاف الأنبياء وهم أرباب الصدق والوحى والآيات الدالة على ذلك بعكس المذاهب التى نقصها الصدق، وتعوزها الأدلة. والمذاهب نتاج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول منائح الله للعباد. وهى نتائج مختلفة بالصغار والكبار، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح. ومن ثم تجرى الفروع طبقا للأصول، والمذاهب طبقا للأديان من الاختلاف والافتراق. والناس على فطر كثيرة، وعادات حسنة وقبيحة، ومناشئ محمودة ومذمومة، وملاحظات قريبة وبعيدة. لذلك نشأ الاختلاف جول ما يقبل ويرفض، وما يختار ويتجنب. وليس من شأن الفلسفة إيجاد الاتفاق فى المذاهب والأديان إذ أن الاتفاق لم يحصل فى تفضيل أمة على أمة أو بلد على بلد أو فى تقديم رجل على رجل. ف الاختلاف واقع أيضا فى الشعوبية. وليس فى هذا الأمر إلا التعصب واللجاج والهوى والمحل والذهاب مع السابق إلى النفس، والموافق للمزاج، والخفيف على الطباع، والمالك للقلب. فهو ميدان الأهواء المتصارعة،

---

(١) الامتاع جـ٣/١٩٠-١٩٧.

ليس ميدان العقول النيرة والقلوب الصافية ولا يذكر اختلاف المصالح ويكتفى بالأمزجة الفردية والطباع الشخصية والأهواء البشرية والعادات والأعراف الاجتماعية.

والنتيجة التى ينتهى إليها أبو سليمان أنه تمسكا بالمصلحة العامة فقد نهى عن المراء والجدل فى الدين على عادة المتكلمين الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم أعداء الإسلام والمسلمين، وأبعد الناس عن الطمأنينة واليقين. وهو من شؤم الكلام ونكد الجدل. والدين لا يدور فى الوهم، ولا يلوك به اللسان. إنما الدين عند أبى سليمان هو موضوع القبول والتسليم والمبالغة فى التعظيم. وليس فيه لم ولا كيف إلا بقدر ما يؤكد أصله، ويشد أزره، وينفى عارض السوء عنه. وخلاف ذلك يوهن الأصل بالشك فيه، ويقدم فى الفرع بالتهمة. وهذا لا يخص الإسلام وحده بل كل دين ونحلة وملة فى كل زمان ومكان. الكلام رفع الفطرة، ونفى الطباع، وقلب الأصل، وعكس الأمر. وهو مستحيل فعله "إذا لم يكن ما تريد فأراد ما يكون". يرفض أبو سليمان تعقيل الدين والحوار بين المذاهب على طريقة المتكلمين، ويفضل إيمان العوام. وهو الموقف الذى شرع له الغزالى فيما بعد فى "إلجام العوام".

يرفض أبو سليمان الجانب السلبى للتعددية بمعنى الخلاف والفرق والتحزب والتعصب والأهواء، وليس الخلاف فى الرأي القائم على البرهان، واختلاف وجهات النظر كنوع من الإثراء المتبادل. كما أن الدين ليس المطلوب منه الاستسلام والرضى وقبول الأمر الواقع بل دوره أيضا التغير الاجتماعى والمعارضة السياسية والثورة أى الدور العملى وليس المماحكات أو الإيمان القلبى. فكما أن الدين، بلغة المعاصرين، أفيون الشعب يكون أيضا زفرة المضطهدين.

جـ- الاختلاف فى العقائد: ويؤكد أبو حيان ما أثبته الإخوان من قبل من أن الاختلاف فى الآراء والمذاهب اختلاف طبيعى. فكل قول له قول مضاد كما قال الرسول "كلكم راد وكلكم مرود عليه". فالتعددية طبيعية، تختلف باختلاف التفاسير والمصالح. وإذا كان العقل حق أكثره فقد تكون الطبيعة باطل أكثرها لولا أن الطبيعة خيرة، فطرة الله التى فطر الناس عليها. فالعقل والطبيعة نظامان متسقان يعبران عن نسق الوحى. والحق لا يتبع مقياس الكثرة والقلة. ومع ذلك فالاطمئنان للكثرة أولى لشرط البحث والبرهان والتخلص من الهوى والتعصب، وحسن العيان والمشاهدة، واستقراء حوادث التاريخ. إذ

تشهد الأشياء على بعضها البعض وتؤكد أنه لا خلاف فى الحق ذاته بل فى وجهات النظر فيه. لا اختلاف فى المعنى بل فى الألفاظ. المعنى واحد والخلاف فى طرق التعبير(١).

ويأخذ أبو حيان أربع عقائد ليبين الخلاف فيها، التوحيد والعدل والمعاد والإمامة، اثنتان عقليتان، واثنتان سمعيتان. ويضرب المثل على عقم الجدل فيها فى صيغة قصة. وكلها اعتراضات من الأعاجم أى المفكرين الجدد، أصحاب الفطرة والذين يعدون الإسلام دينا وافدا. ففى التوحيد لا يوجد وصف واحد مرض لا التنزيه عند هشام ولا التشبيه عند الجواليقى. فقد وصف هشام الله بأنه لا يدرك جارحة ولا آلة ولا لسان له. والإنسان لا يرضى وصف الله بهذه الصفات. ووصفه الجواليقى بأنه جعد قطط فى أتم المقامات وأحسن الصور والقوام، والإنسان يجب أن تكون له جارية بهذا الوصف قبل أن يطأها. وإذا كان الله قد نهى عن عبادة إلهين وأمر بعبادة إله واحد فإنه يمكن الإشارة للإلهين ولا يمكن الإشارة إلى إله واحد. التشبيه معقول، والتنزيه غير معقول. التشبيه صنم، والتنزيه عدم. كلاهما كلام بغير علم. والفطرة أفضل طريق للمعرفة.

وفى العدل، لو خلق الله الشر لكان مسئولا عنه. وإن لم يخلقه لحد ذلك من قدرته. لذلك رفض الناس من الأعجمى دعاءه فى الكعبة "يا من خلق السباع الضارية والهوام البادية، وسلطها على الناس، وضربهم بالزمانة والعمى، والفقر والحاجة". ورفضوا منه أيضا "يا من لم يخلق السباع الضارية ولا الهوام البادية، ولا سلطها على الناس، ولم يضرب الناس بالأوجاع والإسقاط". فالعلم فى القلب دون دعاء الله به. وإذا كان الله هو المسئول عن الأوجاع والآلام فكيف يحمده المريض، وإن لم يكن مسئولا عن ذلك فيمكن أن يعافى المريض منه. ولما كان الله هو المسئول فإن ذلك يزيد آلام المريض وأوجاعه. هذا هو اعتراض الدين. أما المتدين فإنه يرى أن الله مسئول عن الابتلاء وقادر على الاشفاء. ويرى أبو عيسى الوراق، وهو من حذاق المتكلمين، أن الله يعلم الكفار أنهم لا يؤمنون فليس لأمرهم بالإيمان حكمة. علم الله المسبق يمنع من خلق الأفعال.

---

(١) فى أن الطبيعة تعمل فى تخالف الناس على المذاهب والمقالات والآراء والنحل ، المقابسات ص ١٥١-١٥٢ "فى هل ما عليه الناس من السيرة والاعتقاد حق كله أو أكثره حق أو باطل كله أو أكثره باطل؟"، السابق ص ١٦٠-١٦١، "فى علة اختلاف الأجوبة فى المسائل العملية"، السابق ص٥٣، "فى أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطاؤه فى كل وجوهه"، السابق ص ٢٥٩-٢٦٠.

وفى المعاد، كما وصف بعض النصارى الجنة بأنها ليس فيها أكل ولا شرب ولا نكاح اعتبر بعض المتكلمين ذلك حزنا وأسفا وبلاء. واعتبر أبو عثمان الآدمى أن الجنة لا ساتر فيها لأن كل ساتر مانع، وكل مانع آفة، والجنة مبرأة من الآفات. لذلك روى حديث أن الحور العين يرى مخ سيقانها من وراء سبعين حلة سوى ما تحت ذلك من اللحم والعظم كالسلك فى الياقوت! الجنة إذن أولى من الحمام. فبئس البيت الحمام، يذهب الحياء، ويبدى العورة .كل ذلك قياس الغائب على الشاهد، والتعبير عن أمانى الشر التى لم تتحقق فى الدنيا. ويتشكك البعض فى قانون الاستحقاق. فأبو سعيد الخضرمى، وهو من حذاق المتكلمين، تظاهر بالقول بتكافؤ الأدلة، فإذا كان الله عدلا كريما جوادا عليما رؤوفا رحيما فإنه سيصير جميع خلقه إلى جنته لأنهم اجتهدوا جميعا فى طلب مرضاته وهربوا من سخطه بقدر علمهم ومبلغ عقولهم. وقد عصوه لأنهم خدعوا، وزين لهم الباطل باسم الحق. كما يرى جهم أن الله يبدل سيئات المؤمنين حسنات، فيندمون على ما قصروا فيه من تناول اللذات وقضاء الشهوات لأنهم كانوا يتوقعون العقاب فنالوا الثواب. ويرى أبو عيسى أن المعاقب لا يستصلح أهل النار، ولا يشفى غيظه بعقوبتهم. فليس فى العقوبة حكمة. ومن ثم ينتهى المتكلمون الثلاثة إلى استحالة العقاب.

وفى الإمامة تصعب المناظرة . فإذا رأى متكلم أن أولى الناس بالإمامة أفضلهم وعرف الفضل بالخير ثم تتم المناظرة فى أي الفضائل أعلى وأشرف يرد الثانى أن الإمام ليس رجلا عاديا من المسلمين يصيب ويخطئ بل هو إمام معصوم من الخطأ، عالم بما يحتاج إليه. فيرد الأول على ما يقول وينقطع الحوار. فما العمل فى روايات متعارضة أو متكافئة فى مدح وذم الرجال. وكل فريق يأخذ بالروايات فى مدح إمامه. إذا روى الشيعة أن الإمام معصوم وأن إمام السنة كافر منافق فكيف تتم المناظرة. الحجة النقلية طريق مسدود. وكل فريق يروى على هواه. هنا تستحيل المناظرة اعتمادا على الحجة النقلية .

وبعض طبيعيات المتكلمين إنما تدعو إلى السخرية مثل عدم جواز مس أهل محلة لحاهم فى ساعة واحدة وفعل واحد وحال واحد. وإن جاز فهل يجوز أن يتفق ذلك فى أهل البلد ؟ وإن جاز فهل يجوز فى جميع من فى العالم. وإن استحال فما علة ذلك ؟ وقد عجز المتكلم عن الرد فى الحالة الأولى لغياب اليقين الضرورى. الغشاء حق ولكن العلة باقية فيه. وهو سؤال ساخر عن خصوصيه الفعل وعمومه وعن جواز الاستحالة وعن

الاحتمال واليقين. كما يعارض المتكلمون علم الكيمياء الذى يدعى قلب الأعيان وإلا بطلت المعجزات. وقلب الأعيان لا صح إلا من نبى بإرادة الله وحده دون سائر مخلوقيه. وكل أفعال الطبيعة هى أفعال الله وليست للوسائط، الناس أو الأشياء التى فوض الله إليها تدبير العالم مثل الأفلاك. وهو نقد للأشعرية كما فعل ابن رشد فيما بعد. كما أطال المتكلمون فى المعدوم، وكيفية البحث عنه، وفائدة الاختلاف فيه. فهل لأقولهم معنى؟ والمعدوم الذين يشيرون إليه موجود بوجه من الوجوه، يمكن الإشارة إليه. وهو موقف المعتزلة أن المعدوم شئ يرد به أبو حيان على سبيل السخرية وكأن موقف الأشاعرة فى إنكار المعدوم أعقل وأفضل. ومسائل بعض المتكلمين مثل آلام الأطفال ومن لا عقل له إنما هى فرصة لهم لنصره الدين وإظهار أصول الشريعة. وبعض الألفاظ الكلامية ليست خاصة بأصحاب الكلام مثل اللطف والمصلحة لأنها تستعمل بمعانى شائعة عند الجمهور. وللمعتزلة التشقيق والتمبط والدعوى والأعراب والعصبية والتشيع. لهم الدقيقات والبراهين والنقاش والجدل والحوار بالإضافة إلى اللغة والأدب. هذا فضلا عن العصبية للمذهب والدعاوى التى يستند إليها.

وعلم الكلام هو ما يعادل علم تاريخ الأديان المقارن بلغة العصر ولكن على نحو شعبى فيما يسمى بالحوار بين الأديان. يعرضه أبو حيان فى صيغة قصص وروايات. فقد أرسل النبى لا المقوقس يدعوه إلى الإسلام. طلب منه المقوقس أن يسلط الله عليه البحر فيكذبه مئونته ويأخذ ملكه كما فعل الله مع فرعون. فرد الرسول بأن الله لم يخلص عيسى عندما أوثقوه وأخذوه، وحلقوا رأسه، ووضعوا عليه إكليل الشوك، وحملوه على خشبة وصلبوه وطعنوه بحربة حتى مات. ولماذا لم يمنع من قطع رأس يحيى بن زكريا بعد أن سألته امرأة الملك أن يفعل ذلك ؟ فبهت ملك مصر بحكمة الرسول، وما تخرج الحكمة إلا من عند الحكماء. وتعنى القصة عدم جواز تدخل الله فى مسار الأشياء كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد. والنصارى أقل من الحكماء معرفة بالله نظرا للتشبيه والتصاوير والتماثيل التى لديهم.

هذا القدر من الكلام قام به المتكلمون ولم يصبر عليه الدهرى ولا التناسخى ولا الثنوى. وفيه تبصرة من العمى. والباقلانى يزعم أنه ينصر السنة، ويفحم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو على مذهب الخرمية وطرائق الملحدة، فما بال الخوارج والمعتزلة والشيعة؟

والهدف من هذه القصص والروايات إقناع جهال المانوية ومن اغتر بأمثلتهم وجنح إلى أقاويلهم وصدق أباطيلهم التى دخلت على قلوب الأعمار حتى عدلوا عن الشرائع الصحيحة. ولو أنهم سئلوا عن الحسن والقبح مطلقا أو مقيدا لما عرفوه إلا على سبيل الاختلاط. مع أن علم الكلام يدعى أنه يدافع عن العقيدة حرصا على الشريعة، ويبين تهافت المذاهب الأخرى وحماية إيمان العوام من الخلط والتشويش والخديعة والتدليس.

ويرفض يحيى بن عدى استئثار قوم بلقب المتكلمين وكأنهم وحدهم أرباب الكلام دون غيرهم وكأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام أو لعلهم فى رأى المتكلمين خرس سكوت ! أما يتكلم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والإلهى والمحدث والصوفى ؟ وادعوا لأنفسهم أصولا يحملون عليها ويعرضونها وكأنها مغالطات بقصد مرة وغير قصد مرة أخرى. وهم أقل من أرسطو فى علم الجدل الذى وضع أصوله. وكل ما قالوه بالإضافة إلى النحو واللغة والشعر حشو وحكمة لا تبقى على مر الزمن. القياس فيها ظل يسير من البرهان المنطقى والرمز الإلهى والإقناع الفلسفى. والأعرابى يعرف ذلك بطبيعته وليس لديه علم الحكمة أو المنطق. وجل ما فيه من الطبيعيات المقبولة مأخوذ من علية الفلاسفة وأشياخ التجربة وذوى الفضل من كل جنس ونحلة. وقد كان المتكلمون هم أهل النظر قبل الفلاسفة.

٢- تأسيس علم الكلام الفلسفى الإشراقى: يشترك فى نقد علم الكلام الفقهاء مثل الهروى والفلاسفة مثل ابن رشد والصوفية مثل الغزالى فما هو البديل ؟ يعطى أبو حيان بديلين. الأول التصوف والمعرفة القلبية المباشرة والمشاهدة القلبية كما عبر عن ذلك فى "الإشارات الإلهية". التوحيد مشاهدة الواحد بالضمير المعتقد على الآخر على مباينة كل ما سواه. وعمق المعرفة سكون النفس إلى المعروف بالأنس. فالنفس مشتقة من الأنس. الأسماء محدودة بالافهام، والمعانى محدودة بالإلهام. ملاحظة المعانى بالاسم عطب، وإعطاء الاسم المعنى تعب، وإعطاء المعنى رسم الاسم كذب. التفريق بينهما اتهام، والجمع بينهما هم(١). وهذا ما قاله المتكلمون أيضا فى استقلال المعنى عن اللفظ. ولم يكن كلهم خلوا من الحياة الباطنية. كان البعض يبكى من التقوى. وكان الحسن البصرى من أوائل المتكلمين وأوائل الصوفية فى آن واحد.

---

(١) الاشارات ص ١٠٨/١١٢.

والبديل الثانى علم الكلام الفلسفى. فإذا غلب "الإخوان" نقد الكلام أكثر من الدفاع عن الفلسفة فإن أبا حيان يدافع عن الفلسفة قدر نقده لعلم الكلام. ففى مقارنة بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة طلبا على سؤاله أجاب أبو سليمان بأن طريقة المتكلمين تقوم إما على مقابلة اللفظ وموازنة الشيء بالشيء اعتمادا على شهادة العقل وإما على الجدل أو ما يحكم به الحس والعيان أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل بالإضافة إلى الألفة والعادة والمنشأ وسائر الأعراض. هذا بالإضافة إلى المغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإتمام القول الذى لا فصول فيه والرجوع له مع بوادر لا تليق بالعلم وسوء أدب كثير، وقلة تأله، وسوء ديانة، وفساد خلة، ورفض الورع بالجملة. الجدل إذن قياس لفظى أو شيئى اعتمادا على العقل أو الجدل أو الحس أو الخاطر. والباعث هو المغالطة والمجادلة وإفحام الخصم بأى قول مع تجاوز أدبيات الحوار، وقلة التقوى. أما الفلسفة فإنها محدودة بحدود ستة، يجمعها أنها بحث فى جميع ما فى العالم مما ظهر للعين أو بطن للعقل أو ركب منهما ومائل إلى أحد الطرفين، واعتبار الحق من جملته وتفصيله من المسموع والمرئى والموجود دون هوى يميل به العقل أو ألف يقرب من التقليد مع إحكام العقل الاختيار وترتيبه الطبيعى، وتحصيل ما ند وانقلب دون أن تكون أوائله فى الحس والعيان بل فى العقل والبيان، بالإضافة إلى الأخلاق الإلهية والاختيارات العلوية، والسياسات العقلية. وفى مناظرة شبيهة بذلك بين أبى بشر متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى حول المنطق واللغة يروى التوحيدى حوارا بين أبى بشر صاحب شرح المنطق وأبى هاشم المتكلم[1]. عاب أبو هاشم المنطق كما عابه السيرافى. المنطق من النطق على وزن حق ولكن فيه ازدراء وظلم لأن العلم لا يتحدد فقط من اسمه واشتقاقه ووزنه بل من حيث مضمونه وممارسته، صوابا أو خطأ[2].

ويحاول أبو حيان تأسيس على علم كلام فلسفى إشراقى يجمع بين البديلين فى آن واحد، يصحح أخطاء المتكلمين بحكمة الفلاسفة وطبقا لنفس النسق الأشعرى السائد بداية بنظرية الوجود ثم نظرية المعرفة أى المبادئ العامة ومعرفة الله والتنزيه مع أولوية الوجود على المعرفة فى الممكن والواجب، والعلة والمعلول والجوهر والعرض، وهى

---

(١) جدل الوافد والموروث ، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى ، هموم الفكر والوطن، جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ١٠٧-١١٨ .

(٢) المقابسات ص ٣٢٣ ، الهوامل ص ٢٦٥-٢٦٦ .

تعادل الطبيعيات فى علوم الحكمة، وموضوعات الحركة والصورة والملك، ثم الإلهيات فى نظرية الفيض التى يصعب فيها التمييز بين الإلهيات والطبيعيات، الموجود الأول مع الخلق والعناية ثم أفعال الله القضاء والقدر والمعاد، وأخيرا الفرق وتشعبها وإمكانية توحيد الأمة من جديد.

ويأخذ موضوع الواجب والممكن والمستحيل الصدارة على العلة والمعلول. ويظهر الممكن أكثر مما يظهر الواجب والمستحيل وكأن الإمكان هو الأساس والطرفان، الواجب والمستحيل، فرعان. وقد لا تكون هناك طبيعة للممكن. إنما هو فرض ووهم ووضع وظن فى مقابل الواجب والممتنع. الممكن فيه من الواجب والممتع شيئا لأنه وسط بين الاثنين. لذلك انقسم إلى أكثر ووسط وأقل. لأمكن هو الطاقة قبل تحققها، والمشروع قبل إنجازه، والإمكانية قبل الواقع، والقوة قبل الفعل. أما الواجب أو الممتنع فانهما لا يتوقفان على شئ مثل الإمكان. الواجب لا عرض له ولا تغير فيه ولا حيلولة لا بالزمان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل. العقل ينقاد إليه، والطبيعة تستسلم له. لذلك كان الواجب هو الله. فلا يوجد إمكان فى الله بل كله فعل. وهو التصور التقليدى لأحكام العقل الثلاثة بالإضافة إلى بعض تحليلات لغوية، فالواجب على وزن فاعل أو كلامية مثل موضوع الرؤية على لسان ابن يعيش الرقى. فالممكن شبيه بالرؤية لا بدن له يستقل به، ولا طبيعة تتميز بها [(١)]. والحقيقة أن الله أقرب إلى الإمكان الخالص. يتحقق كمشروع للفرد وللجماعة وفى التاريخ مشروع توحيد وكمال. وأيهما أكثر تنزيها وفاعلية لله، الله كواجب أو الله كامكانية وطاقة متجددة ﴿كل يوم هو شأن﴾ الله كثابت، محرك لا يتحرك أو الله كديمومة وحركة ونشاط، الله محل للحوادث كما قال محمد بن كرام، الله صيرورة وليس وجودا [(٢)].

وفى أقسام الوجود إلى جوهر وعرض لا يجوز عند أبى سليمان أن يصدر فعلان متضادان من جوهر واحد، ولا يجوز فعل واحد بالذات من جوهرين مختلفين بالذات. وحدة الجوهر تصدر عنها وحدة الفعل وتعددية الفعل من تعددية الجوهر. يبدو الوجود

---

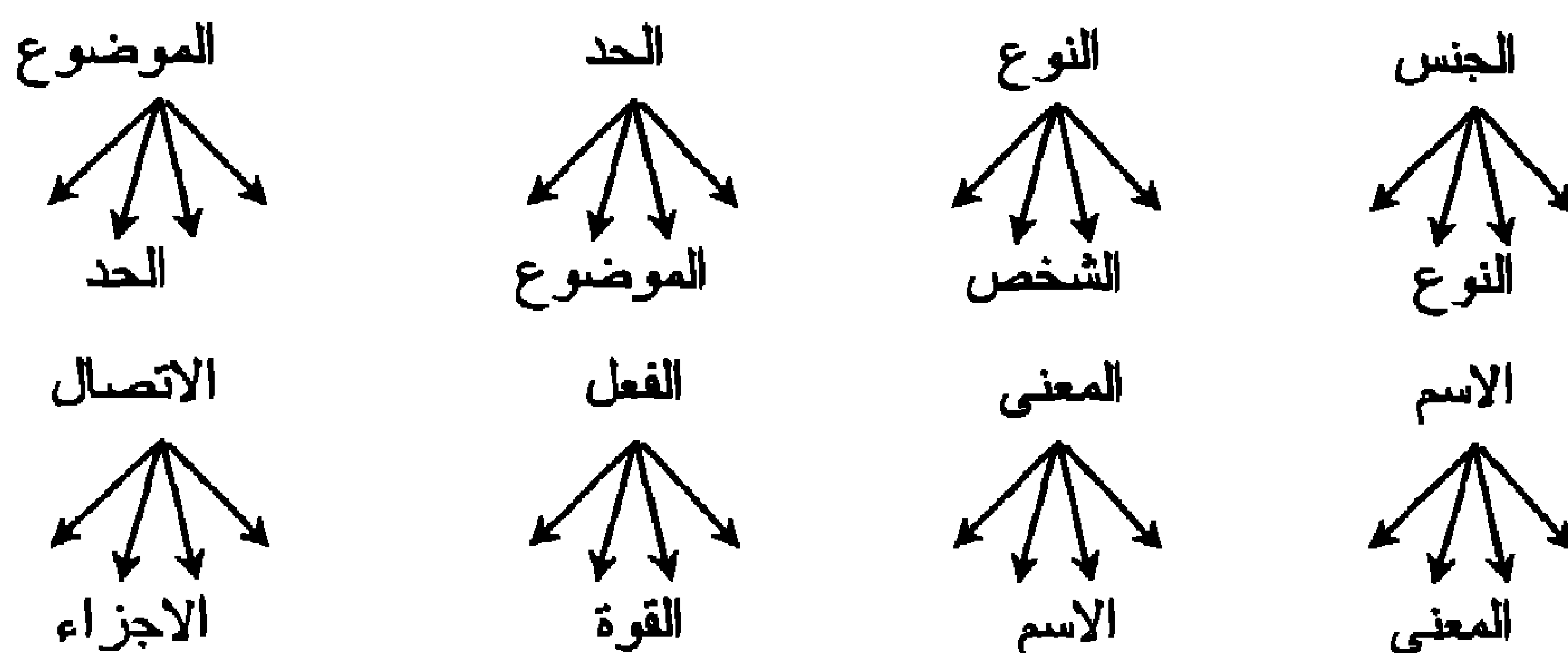
(١) المقابسات ص ٢٠٩-٢١٣/١٥٤-١٥٥ ، الامتاع جـ١/٢١٦ .

(٢) هذا موقف هيجل وكيركجارد وفشته وشلنخ وبرجسون ودارون وهويتهد وربنان والوجودية فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

الإنسانى وسعادته هو الأساس. السؤال ميتافيزيقى والإجابة نفسية أخلاقية مما يدل على أن الموضوع إنشائى وليس خبريا، ذاتيا وليس موضوعيا، مظهرا وليس حقيقة [1].

ولا مدخل للزمان فى أسبقية العلة للمعلول. فهذه هى المبادئ الميتافيزيقية العامة كما لاحظ يحيى بن عدى والنحويون. كما أن الاسم قبل الفعل لا يتضمن معنى الزمان. والطبيعة كالنحو. والاضافة والتضمن والالتزام طبيعة ونحو ومنطق [2].

وتظهر مشكلة الواحد والكثير ضمن المبادىء العامة. والمدخل إليها لغوى بما يتفق مع طبيعة الموروث. الموجود الأول واحد بالجنس كثير بالنوع، وواحد بالنوع كثير بالشخص، وواحد بالحد كثير بالموضوع، وواحد بالموضوع كثير بالحد، وواحد بالمعنى كثير بالاسم، وواحد بالاسم كثير بالمعنى، وواحد بالفعل كثير بالقوة، وواحد بالاتصال كثير بالأجزاء. وهنا يتداخلها المنطق واللغة والطبيعة. وتظهر قضية الأسماء المترادفة والمشتركة والمتواطئة كما هو الحال فى المنطق.



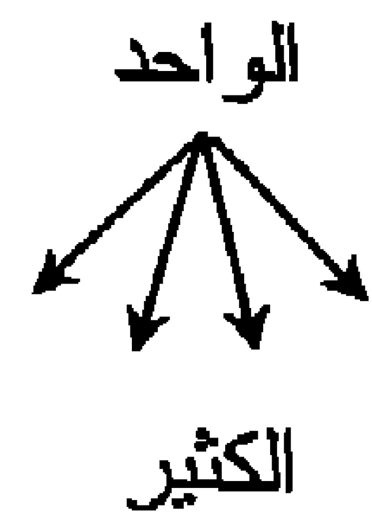
وعند العامرى الوجود له حقيقة واحدة لا تدرك إلا عقلا وليس له مبدأ لامتناع المشاركة، ولا يتحرك. وعند أبى النضر بن النفيس، الوجود هو الحق الأول، علة العلل. والبارى الاله غير منقسم. وينتهى الوجود الأعلى إلى الموجودات السفلى فيتجلى الفيض، يعقل ولا يحس. والواحد لا ينقسم وهو علة الواحد الذى ينقسم. والكثير الذى يتوحد غير الكثير الذى لا يتوحد، وهو علة له. أحيانا يكون نمط الفكر الواحد والكثير، وأحيانا الواحد الواحد، وأحيانا الكثير الكثير، ولكنه لا يكون على الاطلاق الكثير الواحد أى الهرم المقلوب الذى لا يتفق مع التوحيد ويكون أكثر اتفاقا مع أصول الفقه، تعددية النظر ووحدة العمل [3].

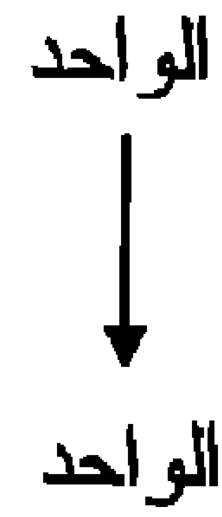
---

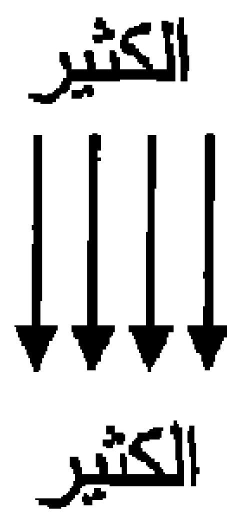
(١) "فى اقسام الوجود" المقابسات ص ٢٠٩-٢١٣/ ٢١٥-٢٢١/ ٢٧٢.

(٢) "فى قول القائل العلة قبل المعلول لا مدخل للزمان فيه"، المقابسات ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) وهو ما ينقصنا فى حياتنا المعاصرة.









وواضح ارتباط المبادىء العامة بالالهيات. فهى إلهيات صورية عقلية خالصة تمهد الطريق للالهيات الحسية التشبيهية الكلامية. هى المبادىء العقلية الخالصة التى تسمح ببناء الالهيات الكلامية المشخصة مثل "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى". وهى الالهيات التى عبر عنها ابن سينا على نحو صورى خالص. فالعلم لا يصبح علما إلا إذا وصل إلى درجة معينة من التجريد والصورية قبل أن يتحول إلى علم شعورى ويعود إلى أصله الأول(١).

والحركة على ستة أنواع: الاستحالة والنقص (البلى) والربو والفساد والكون والانتقال. كل اثنين على التقابل مثل الاستحالة والنقلة، النقص والربو، الكون والفساد. ثم أضاف الكندى حركة الإبداع. والفرق بين الإبداع والكون أن الإبداع لا فى موضوع، والكون خروج من حالة خسيسة (الفساد) إلى حالة نفيسة. وعند أبى سليمان الإبداع بسيط غير مركب، تقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة مانع. وهى ألفاظ لمعانى وليست حقائق. وكلها تعريفات بالسلب. ولا يتساوى الكون والفساد على الحقيقة وبالعقل وإنما على السعة لاتصالهما بالحس(٢). وصف الكندى حركة الإبداعَ لأنه حكيم الهى. وتلك إضافة المسلمين على اليونان، بالإضافة إلى التحليلات اللغوية للمصطلحات قبل الدخول فى التصور اليونانى. وتلك مهمة الموروث بالإضافة إلى حرفة الأدب، التأصيل اللغوى للفظ إبداع. وهو لفظ عربى أصيل. بل إن اليونان لم يعرفوا لفظ الخلق بل الصنع.

ثم ينتقل أبو حيان من الحركة إلى الصورة وأنواعها. وهى ثمانية متدرجة من أعلى إلى أسفل، تجمع بين الفلسفة والتصوف، وأشبه بالأحوال والمقامات، الظاهر والباطن وهى: إلهية وعقلية على التقابل بين الموضوع والذات، وفلكية طبيعية على التقابل بين الجسم

---

(١) انظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الأول "المقدمات النظرية" الفصل الرابع، نظرية الوجود، الأمور العامة ص ٤٣٠-٤٨٩.

(٢) الامتاع جـ٣/١٣٣-١٣٦.

العلوى والجسم السفلى، وأسطقسية وصناعية على التقابل بين الطبيعى والصناعى، ونفسية لفظية نظرا لارتباط المعنى النفسى باللفظ الصوتى، وبسيطة ومركبة، وممزوجة وصافية، ويقظية ونومية، وغائبية وشاهدية. ومعظمها مصطلحات موروثة باستثناء واحد، أسطقسية. والصورة هى التى يخرج بها الجوهر إلى الظهور عند اعتقاب الصور إياه. والصور على مراتب. أعلاها الالهية. ولا يمكن وصفها إلا على التقريب لأنها بسيطة. ولا يبقى إلا الرسم مثل التى تجلت بالوحدة وثبتت بالدوام ودامت بالوجود. والعقلية أقلها مرتبة. الالهية لا تلفظ خشية المشاركة. الالهية تأتى قهرا والعقلية طوعا. والفلكية ترسم بالوهم، والطبيعية متعلقة بالمادة، واللفظية ناطقة أو عجماء. مراتبها لذة الاحساس (الأدب)، وتحقيق الأفهام (الواقع)، وتحسين الأفهام (الفكر) مثل الأصوليين فى وضع الشريعة للأفهام وتحقيق المناط. وهى جامعة للمثال والواقع، والحكمة والسفه، والاستقامة والاعوجاج، والاصلاح والفساد. وتشخص الطبيعة عندما يخاطبها أبو النفيس(1).

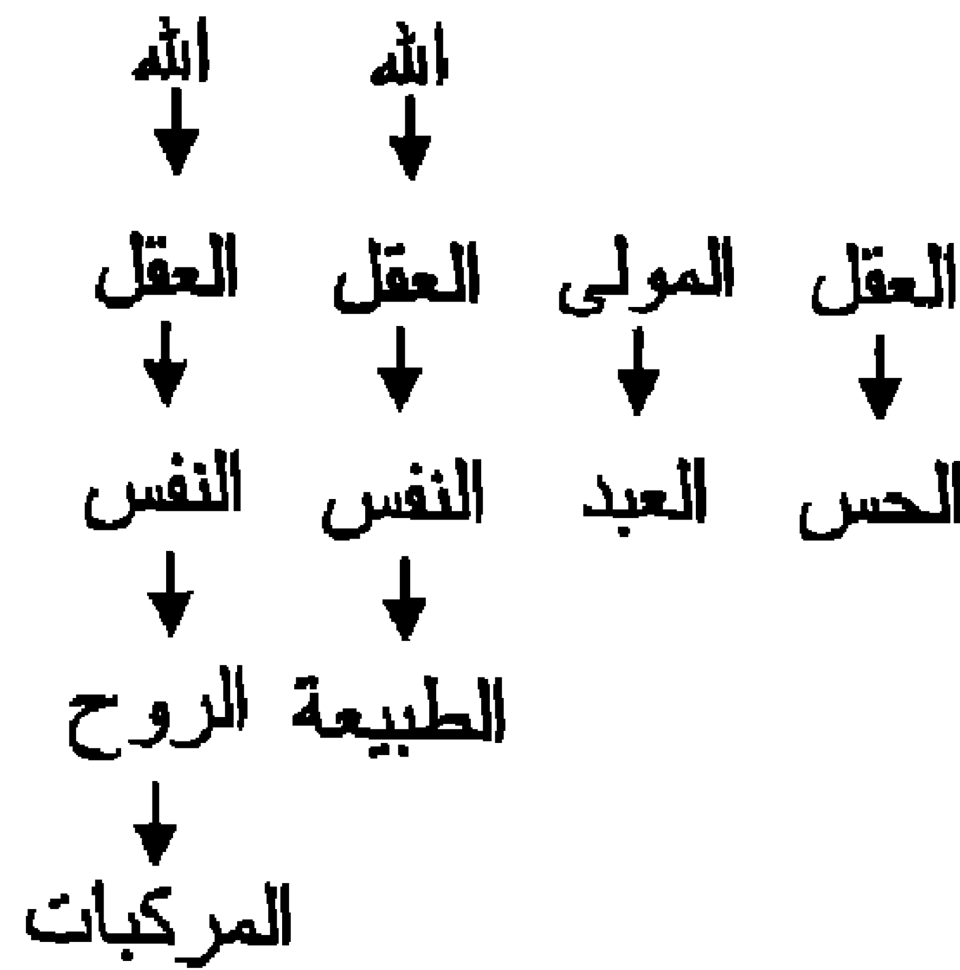
ومعرفة الله قد تدخل فى المنطق لأنها أقرب إلى نظرية المعرفة وقد تدخل فى الالهيات كجزء من المعرفة الاشراقية. وهى موضوع كلامى فى نظرية العلم واختلاف المتكلمين فى المعارف الحسية والمعارف العقلية. معرفة الله ضرورية من ناحية العقل، واستدلالية من ناحية الحس (أبو الخير بن سوار). وعند أبى سليمان يعرف الله بالعقل وضوحا وبالحس إشكالا، التمام أليق بالمحسوسات، بلوغ الشىء الحد دون إفراط أو تقصير. والكمال أقرب إلى المعقولات. العقل لا غناء عنه فى الأشياء التى يغلب عليها الحيلولة والسيلان. كما أن الحس لا ينفذ فى الأمور التى لا تتطور. لذلك عرفت الحكمة فى الكائنات الفاشيات، وخفيت فى العلل والأسباب. يذهب العقل من المتغير إلى الثابت، والحس لا يدرك إلا المتغير. وصف ابن يعيش الرقى العقل بشهادة الحس، والحس بشهادة العقل. لا يطردان ولا يستمران لتفرد كل منهما. لا يوجد حيوان لا عقل له أو حى لا حس له. دور العقل الأشياء الروحانية البسيطة الشريفة والصور الرفيعة. ويصعب تحديد البسائط. لذلك تكثر التشبيهات فيها بالنور والفيض . آثار العقل ووظائفه العليا فى الاشراق والسفلى فى الاستدلال. ويختلف العقل حسب البشر ويتفاوتون فيه. ويمكن تطبيقه فى عديد من العلوم مثل الهندسة والطب والنحو والفقه، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم النقلية. ويصعب

---

(1) السابق ص ١٣٧-١٤٤/١٧٦.

التمييز بين العقل والنفس نظرا لتداخلهما واستعمالهما على التبادل كما هو الحال عند إخوان الصفا(١). وظيفة العقل التمييز والتحصيل والتصفح والحكم، والتصويب والتخطئة، والايجاز والايجاب والاباحة. ويختلف فيه الناس بين الصفاء والكدر، والانارة والظلمة، واللطافة والكثافة، والخفة والحصافة. وصنيعهما التحسين والتقبيح(٢). ولكن هل يعقل العقل؟ وهى قضية الوعي بالذات والتى أجاب عنها الفلاسفة بالتوحيد بين العقل والعاقل والمعقول، عندما يتحول العقل إلى شوق وكمال وإشراق وتصوف ورمز. والرؤية ظل اليقظة، وسط بين اليقظة والنوم، بين ظهور الحس بالحركة وخفائه بالسكون. والنوم وسط بين الحياة والموت، والموت وسط بين الشهود والخلود(٣).

ولما كان العقل خليفة الله فى الأرض فان الطبيعيات تؤدى إلى الالهيات. وتختلط فيها إلهيات الفلسفة الاشراقية ونظرية الفيض مع إلهيات الكلام التشخيصية تبدو نظرية الفيض أقرب إلى الفلسفة الشعبية التى تخاطب الناس كما تبدو إلهيات الكلام أيضا إلهيات شعبية. وفى كلتا الحالتين الطبيعة قوة إلهية أو عقلية أو نفسية، أقرب إلى الطبيعة الحية. لكل مرتبة ميدانها. كل رتبة علوية تسمح للسفلية للعمل فى ميدانها والله هو المسيطر على كل شىء فى تصور هرمى للعالم، لا فرق بين الله والملك والسلطان.



وهنا تتداخل الالهيات والطبيعيات والنفسانيات. فالطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والالهيات طبيعيات مدفوعة إلى أعلى، وكلاهما نفسانيات خرجت من الداخل مرة

(١) وذلك على عكس الفلسفة الغربية منذ ديكارت التى ميزت بين العقل الصورى الاستنباطى والنفس البيولوجية.

(٢) المقابسات ص ٢٠٥-٢٠٦/٢٧٣، الامتاع جـ١/٢١٧-٢١٨/ ٢٢٠ جـ٣/١٣٥.

(٣) فى الفلسفة الغربية المعاصرة يواجه العقل الموضوع أكثر مما يواجه ذاته. وهو عقل فردى وليس العقل العام الذى يشارك فيه كل العقلاء.

إلى أعلى فى الالهيات، ومرة إلى أسفل فى الطبيعيات أى أن الخطاب كله خطاب إنشائى وليس خبريا كما تدل على ذلك بعض ألفاظ الاقتضاء الأخلاقى مثل التمام والكمال. ينتقل أبو حيان من الطبيعية إلى الأخلاق كما هو الحال عند إخوان الصفا، ومن الأخلاق إلى الطبيعة كما هو الحال عند الفلاسفة، من العالم إلى النفس، ومن النفس إلى العالم، من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى الخارج ﴿وفى الارض آيات للموقنين، وفى انفسكم أفلا تبصرون﴾ فى محور أفقى. كما ينتقل من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ومن ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، من أسفل إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل فى محور رأسى. فيتأسس علم الكلام الاشراقى الذى يجمع بين علم الكلام الفلسفى وعلم الكلام الصوفى، بين الفيض والخلق، بين الاشراق فى النفس والتجلى فى الطبيعة.

ويدل السؤال عن السبب فى عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون كما صفا فى الفلسفة على الرغبة فى التحول من التشبيه الكلامى إلى التنزيه الفلسفى، والتحول من الكلام إلى الفلسفة ثم من الفلسفة إلى التصوف. فالفلسفة تمثل نموذجا أعلى من الكلام. كما أن التصوف يمثل نموذجا أعلى من الفلسفة. والسبب اثنان. الأول اعتبار الشريعة قوة إلهية. وهو سبب غيبى لا يمنع من التنزيه، وموجود فى الكلام والفلسفة والتصوف على حد سواء. والثانى قسمة الناس إلى عامة وخاصة، الكلام للعامة والفلسفة للخاصة، والتصوف لخاصة الخاصة. التشبيه للعامة، والتنزيه للخاصة، والتوحيد لخاصة الخاصة. الصورة للعامة، والبرهان للخاصة، والمشاهدة لخاصة الخاصة. وهو تمييز الصوفية بين علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين. وقد تكون العلاقة تطورية أفقية وليست تراتبية رأسية. فالتنزيه تطوير للتشبيه، والتوحيد تطوير للتنزيه.

والنقل هو المسئول عن التشبيه. فقد اعترض أحد الحاضرين أن كلام الأوائل يسوده التشبيه بعيدا عن التنزيه. ويدافع أبو حيان عن الموروث بأن الفلاسفة موحدون بالرغم من أن البعض عبر بلغة العامة ووقع فى التشبيه. والنقل هو المسئول، من اليونانية إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية نظرا لصعوبة الترجمة والبعد عن اللغة الأصلية والخلاف فى طبائع اللغات وخصائصها فى وسائل التعبير، ويمكن تجاوز ذلك بالانتقال من العلم إلى العمل، ومن النظر العقلى إلى طهارة النفس، وإكمال العلم النظرى بالعلم العملى. فالنقل هنا له معنيان، النقل من لغة

إلى لغة أى الترجمة، والنقل فى مقابل العقل أى النص[1].

والاشتراك فى الاسم هو أحد أسباب التشبيه. إذ يشترك الله والملك والانسان والحيوان فى نفس الصفة مثل الحياة. وهذا يتوقف على الأسماء الجارية وعادات الكلام وجهة التقريب والمشاركة فى الصفات. فأين الحقيقة وأين المجاز؟ لا يمكن فهم البسيط إلا تشبيها بالمركب. فاذا كان لا يمكن وجود الانسان بدون الله فانه لا يمكن فهم الله بدون الانسان. الأول علاقة وجود والثانى علاقة معرفة. ولكن هل تخلق المعرفة الوجود؟ أساس فهم الخلاف بين البشر هو فهم البسيط والمركب. وإذا استحال معرفة الملك فالأولى استحالة معرفة الله. ومن تحصيل الحاصل وصف الله والملك بما وصف الله نفسه لأن الكلام لغة إنسانية وفهم إنسانى وموقف إنسانى. ومن ثم كان القول بالتشبيه والتقريب، واستعمال أساليب البيان مثل الأدب أو التأويل مثل الفلاسفة أو أخذه مقاييس للسلوك الفاضل كالأصوليين أو الصمت أفضل كما يفعل الصوفية[2].

كما يسأل المتكلمون عن أشياء تؤدى إلى التشبيه والتجسيم مثل هل الله شىء أم لا شىء؟ [3]. والاجابة فى اللغة، مصدر من شاء يشاء شيئا، وهو سؤال إنسانى وليس سؤالا الهيا يطلق على الله مجازا. وأيضا سؤال: لماذا الله مذكر وليس مؤنثا؟ والحقيقة أنه لا يوجد تذكير وتأنيث فى الله بل فينا مما يدل على الاسقاط، وأن ما يقال على الله هو إسقاط مما يقال على الانسان، وأن كل إلهيات هى إنسانيات مقذوف بها إلى أعلى[4]. هذا بالإضافة إلى الاجابة اللغوية، أن التذكير هنا على التغليب فى ثقافة الذكورة فيها قيمة ﴿أم له البنات ولكم البنون﴾ [5].

ويتناول أبو حيان باقى العقائد الكلامية مثل أفعال الله كالخلق والعناية والقضاء والقدر والمعاد حفاظا على التنزيه وابتعادا عن التشبيه وجمعا بين علم الكلام الفلسفى والتصوف فى علم الكلام الاشراقى. فالخلق مثلا منبجس الأشياء ووضعها. وإذا كان

---

(١) المقابسات ص ٢٥٧-٢٥٩.

(٢) الامتاع جـ٣/١٠٧/١٢٣-١٢٥.

(٣) وهو مثل ما يقوله هيدجر فى مقاله الشهير عن الشىء Dass Ding.

(٤) "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الثانى، التوحيد، الهيات أم انسانيات؟ ص ٦٠٠-٦٥٦.

(٥) المقابسات ص ١٨٧-١٨٨/١٥٠-١٥١/١٨٧-١٨٨.

للأشياء فى كمالها محرك أول فلم لا يكون لها سكن أول؟ ويمكن الجمع بين القدم والحدوث فى لا زمان وفى زمان. والأجرام العلوية قديمة والسفلية حديثة. فالحكم بالقدم أو الحدوث عند المتكلم حكم بالجزء على الكل أو بالكل على الجزء. العالم قديم من أعلى حديث من أسفل، قديم من المركز حديث من المحيط. العالم كائن وفاسد، وفاسد وكائن فى تقابل للأضداد وكما يقول القس نظيف النفس الرومى ربما تبريرا لعقيدة التجسد(١).

وينكر المصادفة والبخت، ويقر بالعناية ابتداء من حكاية يونانية تقول بالمصادفة لاعادة قراءتها من منظور العناية. المصادفة ما يجهل الناس سببه(٢). وهى من ناحية الله التوفيق، ومن ناحية العقل التجويز، ومن ناحية النفس التهيئة، ومن ناحية الطبيعة الامكان، ومن ناحية الحس العادة. وتروى حكايات كثيرة ظاهرها مصادفة وحقيقتها عناية مثل حكاية المجوسى واليهودى وصحبة الطريق ووحدة الدين. وهى نفس الحكاية عند إخوان الصفا مما يدل على الاشتراك فى المصادر الشعبية، والمصادفة ليست فقط نقصا فى معرفة الأسباب بل هى أيضا إحدى مراتب الوجود. فالأمور غرائب إلهية وهى الغريب، وبسائط عقلية وهى البديع، والقوى النفسية وهى القادر، والحدود الطبيعية وهى الواجب. والفلتات بين هذه المراتب. والأوائل مزدوجات وهى المتوحدات، والثوانى مكررات، والثوالث محققات، والروابع متممات، والخوامس مدبرات، والسوادس مضاعفات، والسوابع ظاهرات والثوامن معقبات، والتواسع عاليات، والعواشر كاملات(٣). والسبب فى هذا كله إسقاط الارادة والاختيار. وقد نهى الرسول عن الطيرة من أجل الاعتماد على الذات، ودافع عن الفأل ثقة بالمستقبل ودفعا للتشاؤم. وهو نفس موضوع إخوان الصفا فى "رسالة السحر والعزائم" على نحو أدبى شعبى.

ونظرا لأن الالهيات الشعبية أقرب الىالكلام منها إلى الفلسفة فقد وضع سؤال: هل فعل البارى تعالى ضرورة أم اختيارا؟ إن قيل ضرورى كان الله أقرب إلى الطبيعة.

---

(١) "فى أن الحق الأول منبجس الأشياء ومنبعها، المقابسات ص ١٩٦-١٩٧"، "فى أن الاشياء كمالها محرك أول فلم لا يكون لها مسكن أول" ص ٣٥٤-٣٥٦، "فى أن العالم من حيث هو كائن فاسد ومن حيث هو فاسد كائن"، ص ٣٢٠/٣٤٥.

(٢) وذلك مثل تعريف اسبينوز للمعجزة. انظر ترجمتنا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ ص ٦٥-٦٩/٢٢١-٢٤٠.

(٣) الامتاع جـ٢/١٥٣/١٥٧-١٦٢.

وإن قيل اختيارى كان أقرب إلى الانسان. وكلاهما إجابتان ناقصتان نتيجة للمزلق الفكرى للمشكلات الزائفة. ولا حل لها إلا التنزيه الانشائى، أن الله أشرف منا، ويعمل على نحو أكمل منا. ولا يعرف إلا قياسا للأصل على الفرع. يصف الانسان نفسه نسبيا ثم يطلق الوصف على الله. المشكلة اذن إسمية وليست عينية، فى منطق الأحكام وليس فى بنية الوجود، فى علم النفس اللغوى وليست فى العالم الطبيعى(١).

ويتم التعرض لموضوع القضاء والقدر بمناسبة مناقشة كتاب العامرى "إنقاذ البشر من الجبر والقدر". المصطلحات من الموروث بل من لغة القبائل فى الفرق بين الجبر والاختيار. القضاء هو العلم المسبق، والقدر الأجزاء الحادثة عند أبى سليمان. والموضوع يتوقف على المنظور، من منظور الله إجبار، ومن منظور البشر خلق الأفعال. ولما كان الانسان ليس إلها فانه خالق أفعاله. وقد عبر القرآن عن المنظورين معا. ويمكن تفسير الجبر على أنه ميدان الفعل خارج الحرية الانسانية، العوامل غير المنظورة، والعقبات غير المتوقعة. فالحرية الذاتية لا تتحقق إلا فى ميدان الفعل الضرورى. الحرية والضرورة يلتقيان فى العلاقة بين الذات والموضوع(٢).

وبالرغم من أن "الاشارات الالهية" أقرب إلى التصوف منه إلى الحكمة إلا أنه تظهر فيه بعض المسائل الكلامية مثل الحسن والقبح، وبعض مصطلحات الطبيعة مثل الحركة والسكون(٣).

ويرتبط المعاد بالطبيعيات لأنه نتيجة للنفس، هل المعاد مفارقة النفس لأمر آخر، تخلية البدن أم كلاهما؟ البعث نتيجة طبيعية للخلق. فالآخر يتحدد بالأول. لذلك فان طرح سؤال علم الكلام بأنه لو اقتضت إرادة البارى عدم البعث والنشر لما قدح ذلك فى ألوهيته سؤال يفترض المقدمة بلا نتيجة. يقع فى الأشعرية، وينفى الواجبات العقلية. ويفضل الانسان إذا ما فارق العالم أن يبقى وعيه من خلال الحواس استمرارا للوعى فى عالم يسوده الحق والعدل. وترفض الجنة الحسية لأن الأدلة فيها تتكافأ بين النفى والإثبات مما يدل على ضعف المنهج الجدلى. يثبتها الحس للعوام، وينفيها العقل للخواص. والبديل

---

(١) المقابسات ص ١٤٩-١٥١.

(٢) تمت مناقشة الموضوع فى الليلة السادسة عشرة والأخيرة. وهو أصغر الحوارات، الامتاع جـ٣/٢٢٢-٢٢٦.

(٣) الاشارات ص ٩٩-١٠٠.

طمأنينة القلب وهو أقرب إلى إيمان العوام. فالإجابة إذن على الأسئلة الكلامية ليست فى الموضوع بل فى المنهج. وكلما تم الاقتراب من الموضوعات الشريفة زاد التمثيل والتشبيه. لذلك ضرب الوحى الأمثال.

ثالثا: نقد ابن سينا

ونقد ابن سينا للمتكلمين فى "النجاة" أوضح منه فى "الشفاء" الذى ضرب ابن سينا مؤامرة صمت حول مصادره فيه. وفى التلخيص يبقى نقد علم الكلام مما يدل على أهميته فى نشأة علوم الحكمة وتجاوزها له فى بنيتها[1]. كما تعرض له فى عدة رسائل أخرى مثل: "الجوهر النفيس"، "الرسالة العرشية"، "رسالة القدر". فبالرغم من أن "الجوهر النفيس" تعبر عن "خالص رأى الاقدمين فى حقائق الأجرام العلوية حسبما استخلصته من كلامهم المعرب الواصل الينا"، إلا أنها تتضمن نقدا لعلم الكلام تحت ستار الوافد لنقد الموروث، وكما يفعل ابن رشد فى "تفسير ما بعد الطبيعة" اعتمادا على العقل الخالص. فلا يوجد وافد باستثناء لفظ ديموقراطيسية لوصف الأجسام أى الأجزاء التى لا تتجزأ لأنه عرف بها من القدماء ، وفى نفس الوقت لا قرآن ولا حديث.

وأحيانا يبدو الرد على المتكلمين استطرادا فى الموضوع مثل إثبات الدائرة، وأحيانا أخرى يكون فى العنوان فحسب، ويغيب بعده. إذ يتحول الموضوع ذاته من الكلام إلى الفلسفة، ومن اللاهوت المشخص إلى الوجود العام مثل موضوعات النفس والكبائر والمعاد. فهى موضوعات كلامية لفظا واصطلاحا ومادة. ويخاطب القارىء، ويستدعى التجربة المشتركة معه كنوع من التصديق. ولا يحدد ابن سينا ما المقصود بالمتكلمين ولا أية فرقة، معتزلة أم أشاعرة، ويطلق اللفظ على العموم. يشير إلى المتكلمين أكثر مما يشير إلى الكلام أى إلى الفرقة وليس إلى العلم. المتكلمون هم ضعاف الحكماء، والحكماء هم أقوياء المتكلمين. إذا ضعفت الحكمة أصبحت كلاما، وإذا قوى الكلام أصبح حكمة[2].

وينقد ابن سينا المنهج الجدلى ويسخر منه. فبدلا من أن يستعمل التعبير الشائع

---

(١) سبق أن تم التعرض جزئيا لنقد ابن سينا لعلم الكلام فى المجلد الثانى، التحول، الباب الأول، العرض، الفصل الثانى: العرض النسقى، الموروث الدينى.

(٢) وهذا ما فعلته فى مرحلة الترجمات عن الفلسفة الغربية فى الستينات والسبعينات وبعد ذلك فى عرض المذاهب الغربية على طريقة "الكلام لك واسمعى ياجارة".

"وإذا اعترض معترض" فانه يقول "فان لج لاج" لبيان أن الكلام لجاج[1]. ويصبح المتكلم مشغولا بالجدل حتى يتحول إلى طبع بعد أن ينشأ فيه، ويعتبره طريقه إلى الحق فى الخصام، ويحترف الحرفة المسماة بالكلام، ويعتبر أن المشاجرة والشغب فى المحاورة ثناء[2]. والصنعة الموسومة بالكلام لا تقتصر على صناعة الجدل. فأصول هذه الصنعة وأغراضها موجودة عند الأنبياء والأوصياء مع الاسترشاد بأقيسة جدلية تغير الاعتقاد بها. فان أخذت مجردة عن هذه الأقيسة العقلية الجدلية واقتصرت على الحجج النقلية أصبحت خطابية وكأن النقل دون العقل مجرد ظن كما هو معروف فى نظرية العلم عند المتكلمين[3]. وليس هذا الفن قاصرا على العقائد الاسلامية العربية فقط، وهو تعبير يوحى بالشعوبية والتمايز بين العربى والعجمى، بل هو عام فى كل العقائد المتلقاة من كل الأنبياء وليس من حكم العقل. وهو ما يسمى عند النصارى بعلم اللاهوت[4].

ولما كانت مبادىء العلوم فى صناعتين إما على سبيل البرهان وهى الفلسفة الأولى أو العلم الالهى وإما على سبيل الاقناع وهو الجدل الذى تقترب منه صناعة الكلام أو تقصر عنه. الكلام صناعة وفن وليس صناعة وعلما. وهى صناعة مرتبطة بالعصر أى أنه علم مرتبط بالزمان وبالظروف الاجتماعية. هو علم سياسى اجتماعى وليس علما مقدسا. الفلسفة إذن تمثل تقدما على علم الكلام مثل تقدم البرهان على الجدل. ميزتها أنها تعتمد على العقل الخالص وليس على النقل، وتطوير للكلام ودفعه خطوة من العقل والنقل إلى العقل وحده كما دفع علم الكلام خطوة من النقل الخالص إلى العقل والنقل[5].

ويتحدث ابن سينا عن الموضوعات الكلامية ابتداء من الطبيعيات حتى الالهيات، من الجزء الذى لا يتجزأ إلى النبوة والمعاد، من التوحيد والعدل حتى البعث والجزاء. ففى الطبيعيات يؤرخ ابن سينا فى "الجوهر النفيس" لهذا الرأى بهذا النوع من التركيب وهو الجزء الذى لا يتجزأ من القدماء فى آرائهم العلمية اعتقادا بأن أصول الأجسام هى

---

(١) النجاة ص ٢١٣.
(٢) القدر ص ١.
(٣) أنظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الأول "المقدمات النظرية"، الفصل الثالث، نظرية العلم، ثامنا: مناهج الأدلة ص ٣٨٨-٤١٠.
(٤) الجوهر النفيس ص ٢٦١-٢٦٢ .
(٥) الأجرام فى تسع رسائل ص ٤١.

الجواهر المفردة. ثم أشيع فى فن الكلام وكأنه قول ملى التجأ إليه المتكلمون فرارا وهربا مما ظنوه مخالفا ومناقضا للملة وإن كان الأمر والواقع ليس كما ظنوا وتوهمت عقولهم. وكان القدماء أحرص منهم على العقائد وأرغب فى الحق من كل قاصد(١).

ولكن القصد الرئيسى هو التحول من الطبيعيات الكلامية إلى الطبيعيات الفلسفية دون الاكتفاء بالنقد السلبى لعلم الكلام . والطرق هى نظرية الوجود التى هى أساسا من الفلسفة ثم تسربت إلى علم الكلام المتأخر بعد تحريم علم الكلام وتخفيه وراء الفلسفة. تسترد الفلسفة بضاعتها من جديد فى المبادىء العامة من نظرية الوجود، الواجب والممكن والمستحيل، والوجود والماهية، والعلة والمعلول، والواحد والكثير، والقدم والحدوث بتعبيرات الفلاسفة وهو الوجوب والامكان تحولا من التشبيه إلى التنزيه، ومن الوصف الحسى إلى النظر العقلى. وتخصص لها فصول بأكملها "فى الأمور العامة وكيفية وجودها"(٢). ثم تتكرر الموضوعات تفصيليا فى مقالات وفصول متفرقة مثل الوحدة والكثرة، ولواحقها فى مقالة أخرى.

علة الحاجة إلى الواجب هو الامكان لا الحدوث على ما يتوهم ضعاف المتكلمين. فالامكان عند الحكماء هو الحدوث عند المتكلمين. ليس الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تصور بتصور، ورؤية برؤية. الحدوث مفهوم طبيعى فى حين أن الامكان مفهوم ميتافيزيقى. الحدوث مفهوم كلامى فى حين أن الامكان مفهوم فلسفى. الحدوث يتعلق بالثيولوجيا فى حين أن الامكان يتعلق بالأنطولوجيا. وإذا كانت الفلسفة الاسلامية القديمة قد نقلت الكلام من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا فان الفلسفة الاسلامية الحديثة تنقل

---

(١) الجوهر النفيس، جامع ص ٢٥٨-٢٧٩.

(٢) الفصل الأول، المقالة الخامسة "فى الامور العامة وكيفية وجودها" الالهيات جـ١/١٩٥ "ونبين الكلام فى المبدأ والانتهاء ثم الكلام فى التقدم والتأخر والحدوث وأضداد ذلك. فهذه وما يجرى مجراها لواحق الوجود بما هو موجود ولأن الواحد مساوق للوجود فيلزمنا أن ننظر أيضا فى الواحد. وإذا نظرنا فى الواحد وجب أن ننظر فى الكثير ونعرف التقابل بينهما" الشفاء، الهيات جـ١/٢٦. الفصل الأول، المقالة السابعة، فى لواحق الوحدة من الهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة، السابق ص ٣٠٣ المقالة الثالثة، الفصل الثانى، الكلام فى الواحد، السابق ص ٩٧-١٠٣ الفصل الثالث، تحقيق الواحد والكثير، السابق ص ١٠٤-١١٠، الفصل السادس، تقابل الواحد والكثير، السابق ص ١٢٦-١٣٣.

الثيولوجيا والأنطولوجيا معا إلى الانثروبولوجيا[1].

ويظهر التوحيد على طريقة المتكلمين بأكملها من الالهيات، نظرية الذات والصفات والأفعال بطريقة الأشاعرة مع التحول من الكلام إلى الفلسفة ومصطلحاتها مثل واجب الوجود، جوهر، أول، عقل وعاقل ومعقول، خير، جواد فى محاولة لتحويل "الثيولوجيا" إلى "أنطولوجيا". فالجوهر هو الوجود، والواحد الموجود دون قسمة، والعقل والعاقل والمعقول مجرد دون مخالطة المادة، والأول إضافته للكل، والقادر واجب الوجود، والحى الوجود العقلى المضاف إلى الكل، والمريد واجب الوجود مع عقليته، والجواد ليس له غرض فى ذاته، والخير مبدأ الكل[2].

وقد خصص ابن سينا "الرسالة العرشية" لموضوع الكلام كما يبدو من العنوان الفرعى "فى توحيده تعالى وصفاته". وقد استعمل العرش عنوانا للتوحيد وهو موضوع سمعى فى حين أن التوحيد موضوع عقلى. يعتمد على العقل الخالص دون اليونان أو القرآن، واعتمادا على البرهان الداخلى. وكما ألف الكندى رسالة فى الاستطاعة أو أسباب النزول فى علوم القرآن. والغاية من تأليفها التحقيق لا التقليد، والاختصار وليس التطويل، ولأنه معتزلى ألف ابن سينا الرسالة العرشية التى تبدو فيها روح الأشعرية. والرسالة إجابة على سؤال أشبه بالفتاوى الفقهية مثل "فصل المقال" لابن رشد[3]. وتذكر الصفات على أنها اسم فاعل مثل عالم قادر حى وليس اسم فعل علم قدرة حياة[4].

ولا يلتزم بترتيب المتكلمين الثلاثى، العلم والقدرة والحياة، ثم الرباعى: السمع والبصر والكلام والارادة. فالحياة بعد العلم، والارادة قبل القدرة. القدرة الرابعة بدل الثانية، والحياة الثانية بدل الثالثة، والارادة الثالثة بدل السابعة، والكلام السابق بدل

---

(١) النجاة ص ٢١٣-٢١٤. من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص ٦٢٧-٦٣٦.

(٢) الفصل الخامس من المقالة الثامنة "كأنه توكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج"، الشفاء، الالهيات ص ٣٤٩/٣٦٧-٣٦٨.

(٣) الأصل الأول فى إثبات واجب الوجود، العرشية ص ٢-٣.

(٤) السابق ص ٢ الثانى فى وحدانيته تعالى، السابق ص ٣، الأصل الثالث، فى نفى العلل عنه، السابق ص ٣-٧، القول فى الصفات على الوجه الذى تلقيناه من هذه الأصول الممهدة، السابق ص ٧-١٥، الصفة الأولى، العلم، الثانية الحياة، الثالثة الارادة، الرابعة القدرة، الخامسة والسادسة السمع والبصر، السابعة الكلام، العرشية ص ٧-١٢.

السادسة. ويفضل تداخل الثلاثي والرباعي: العلم والحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. ويضم السمع والبصر فى صفة واحدة.

والعلم صورى. والحياة استنباط من الوحدة. والكلام فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى بواسطة القلم النقاش، وهى صور تشبيهية للعقل الفعال والملك المقرب. الكلام هو العلوم الخاصة للنبى، لا تعدد ولا كثرة. الوحى واحد ولغاته مختلفة فى اللوح المحفوظ. لم يستطع ابن سينا فيما يبدو التخلص من بقايا التشبيه والتخييل، ويعرض الكلام عرضا صوريا خالصا.

ويضم ابن سينا صفات الذات السبع وهى الغالب مع أوصافها الست خاصة الواحدانية مع صياغة جديدة لدليل التمانع الشهير عند الأشعرى وهو أقرب إلى اللاهوت السلبى الذى يقوم على نفى التشبيه عن الله. فالتوحيد اقتضاء ومطلب كما يبدو من تحليل عبارات مثل "لا يجوز أن ..". التوحيد مطلب معيارى، حاجة الشعور إلى معيار ثابت ودائم وكلى وشامل[1]. لا علة له، ولا يشبه غيره، وليس بعرض. ويعبر الاقتضاء عن نفسه فى صيغ أفعل التفضيل مثل أشرف وأجل. يوحد ابن سينا بين الذات والصفات مثل المعتزلة ويجعل الصفات عين الذات. ويسميهم الصفاتية الذين ينفون الصفات مثل القدرية الذين ينفون القدر[2]. فهو واحد فى الذات كثير فى الصفات، ولا تناقض بين الوحدة والكثرة فيه، مثل وحدة العلم وتكثر المعلومات. ويصنف ابن سينا الصفات بين سلب وإضافة ومركب بينهما. السلب كالعدم وهو توسيع لمفهوم السلب. والاضافة مثل الخالق والبارىء وهى أقرب إلى الأسماء فى علم الكلام التقليدى. والمركب كالمريد والقادر وهى من السباعى، وهى قسمة تقوم على قياس الغائب على الشاهد. وبعض الصفات تشبيهية خالصة مثل الملك.

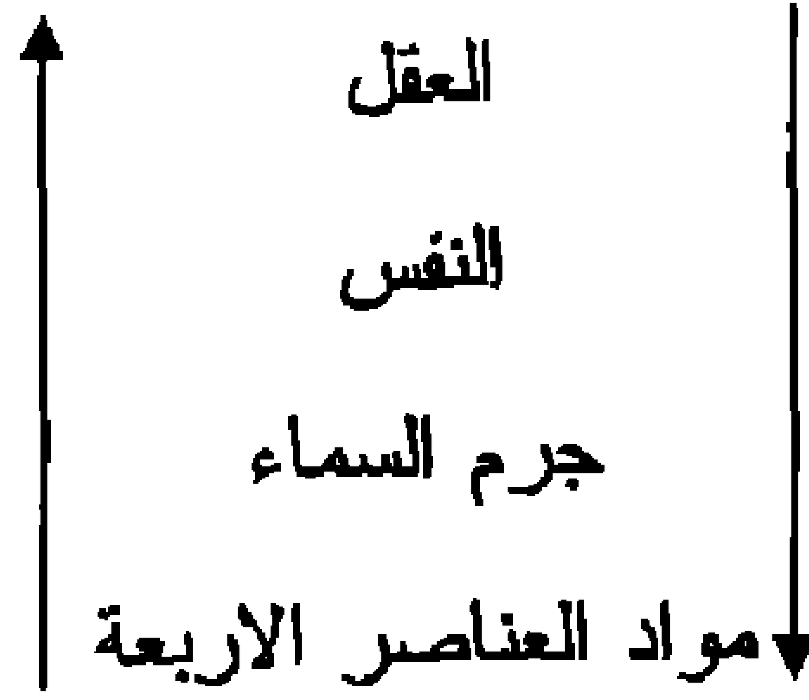
وتحولا من الكلام إلى الفلسفة يتحول الخلق إلى الصدور من الذات والصفات إلى الأفعال، ومن التوحيد إلى العدل. وإذا كان الخلق بقدرة الله فان الصدور بطبيعته وهو على ترتيب معلوم من الأشرف فالأخس نزولا، عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة، ثم من الأخس إلى الأشرف صعودا، من مواد العناصر الاربعة إلى

---

(١) العرشية ص ٤-٥.

(٢) السابق ص ٥-١٤.

جرم السماء إلى النفس إلى العقل.



وهو عقل كونى مشخص فى السماء، جوهر صورى روحى بلا جسم، لا يؤثر فى الأرض، ولا يوجه سلوك الناس، أقرب إلى الله خارج الأرض(١).

ويدل العنوان الجانبى "فى توحيده تعالى وصفاته" على حضور التوحيد وغياب العدل كما هو الحال فى الأشعرية المتأخرة، واختفاء أصل العدل فى الممكن، أحد أحكام العقل أو الوجود الثلاثة، الواجب والممكن والمستحيل. ويتضمن الموقف الأشعرى فى العدل ضد المعتزلة. فابن سينا معتزلى فى التوحيد أشعرى فى العدل على عكس بعض المصلحين المحدثين مثل محمد عبده الأشعرى فى التوحيد المعتزلى فى العدل. ينكر الحسن والقبح العقليين. والله لا يستحسن ولا يستقبح. ويغير الحسن والقبح فى العالم ويجعله متغيرا فى الله(٢). كما ينكر الصلاح والأصلح.

وكل شيء فى الكون بقضاء الله وقدره. وعلى هذا النحو تثبت الحكمة الالهية، وتعلل الأفعال اعتمادا على بعض الآيات الحرة مثل: الله خلق كل شيء، والله خلقكم وما تعملون، بيده الخير وحده، وهو على كل شيء قدير، يريد الله الخير. وهو المراد بالقضاء على لسان الشرع لأنه الحكم الثابت المستمر على سنن واحدة وعلى هذا الترتيب فى نظرية الصدور.

ويخصص ابن سينا لذلك رسالة خاصة هى "رسالة القدر" مما يدل عى أنه موضوع دائم ومتكرر وله ما يشابهه فى "سر القدر" ولكنها أخلاق عقلانية بل وفى "رسالة الطير". وتطول المقدمة خروجا على الموضوع.

---

(١) القول فى صدور الافعال عنه، السابق ص ١٥-١٦.

(٢) السابق ص ١٦/٧.

ويتحول علم الكلام العقلى الجدلى إلى موضوع إشراقى خالص، من النظر إلى الذوق[1]. لا يوجد بناء عقلى أو حجج وحجج مضادة بطريقة المتكلمين حتى أنه ليصعب فهمها إلا بعد تأويل وتأويل مضاد. كلها سنحات وبرقات وطلعات وبروق وصواعق مثل ماهو معروف من مصطلحات الصوفية مع التأكيد بأنها تجربة ومشاهدة لاعطاء المضمون سلطة وقوة. ويتم تبرير القدر بتحويله إلى تجربة نفسية يجدها كل إنسان فى حياته. أصبحت الرسالة أقرب إلى الأدب الصوفى الرمزى مع إغراق فى الرمز لدرجة فقد الدلالة والاستدلال واستلهام قصة موسى والخضر. وتحمل الأسماء دلالات رمزية مثل شلمبه، البرزخ أى السد بين ابن سينا ورفيقه المعتزلى مع بعض الألفاظ عويصة الفهم مثل مهيع، مثناء، وأخرى أكثر فهما مثل قلاع معقودة أو أماكن جغرافية لها دلالات روحية مثل أصفهان. ويتحول الأسلوب إلى سجع لسحر النفوس وإثارة الخيال. والأسلوب ركيك لأعجميته[2]. لا يعتمد فيها على اليونان بالرغم من استلهام حى بن يقظان على منوال سلامان وأبسال بل على حديث حر وقول مأثور. يظهر حى بن يقظان نموذج الايمان بالقدر والاستسلام له. وتظهر رموز سلامان وأبسال مختلطة بيوسف والاستعصام. وفى الأدب الصوفى الرمزى يصعب التمييز بين الواقع والخيال. والسياق رحلة وسفر مثل حى ورسالة الطير والقدر. ويمثل الرفيق المعتزلى الرافض للقضاء والقدر والذى يقنعه ابن سينا بالاستسلام على لسان حى بن يقظان. بل إن القدر هو الذى أوجد حى للقيام بهذه المهمة، تحويل المتكلم المعتزلى إلى أشعرى صوفى وكأنه مريض فى حاجة إلى شفاء ودواء، وتحويله من المعارضة إلى الاستسلام اعتمادا على سلطة الشيخ والتقاليد، فيصبح المعتزلى مسلوب الارادة والعقل، ويتحول من واثق بالنفس معتز بها إلى مطيع مستسلم خاضع ذليل. فالمتكلم المعتزلى غريق فى حاجة إلى النجاة، وهالك فى حاجة إلى الخلاص.

هناك حتمية كونية يدخل فيها الاختيار الانسانى الجزئى، الضرورة فى الطبيعة، والاختيار فى الانسان[3]. ويظل هذا التبادل قائما من الأنطولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، ومن الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا، من نسيج الكون إلى أفعال الانسان، ومن أفعال الانسان إلى

---

(١) القول فى قضائه وقدره، السابق ص ١٦-١٨ ويسد.

(٢) رسالة القدر ص ١-٢٥.

(٣) وهو أيضا موقف اسبينوزا.

نسيج الكون، فلا يهرب من الاختيار الجزئى فى إطار الحتمية الكونية. القدر فى النفس وفى الكون من أجل تكبيل الشعور فى الداخل والأفعال فى الخارج والسيطرة على الانسان والمجتمع. فالملك لغير الانسان، لله أو للسلطان. ويثبت القدر عن طريق السببية الكونية أى الضرورة الطبيعية، وأفعال الانسان جزء منها لا فرق بين الظواهر الطبيعية والأفعال الارادية. ويبلغ إثبات الحتمية الكونية إلى درجة المطالبة بالقدر حتى ولو لم يكن موجودا، ومطالبة الناس بالجبر حتى ولو لم يكونوا مجبرين! الاعتقاد وتجربة الاختيار وهم، من فعل الشيطان. ومع ذلك يتم تملق الجهاد فى سبيل الله لاخفاء المقصد الحقيقى بعد تحويلها إلى دلالات صوفية بمعنى الرياضة والمجاهدة، وتستعمل ألفاظ المجاهدين والمرابطين للتمويه، وكذلك تعبيرات السعى بالفساد. وعلى هذا النحو يؤثر علم الكلام فى الفلسفة سلبا كما تؤثر الفلسفة فى علم الكلام سلبا باتحاد الأشعرية والتصوف.

والايمان بالقدر هو شرط الثواب والعقاب وليس الحرية والمسؤولية. وينقد ابن سينا ما يظنه المتكلمون من أن القصد من الثواب والعقاب إيقاع الاتكال والانحلال والاحراق بالنار مرة بعد أخرى وإرسال الحيات والعقارب لأن ذلك فعل من يريد التشفى من عدمه بضرر أو ألم ألحقه. وذلك ليس من صفات الله[1]. لذلك لم ير أهل السنة خلود أهل الكبائر من المؤمنين.

رابعا: نقد ابن رشد

١- ثلاثية فصل المقال، مناهج الأدلة، تهافت التهافت. تمثل ثلاثية ابن رشد النظرية "فصل المقال"، و"مناهج الأدلة"، و"تهافت التهافت" وحدة واحدة[2]. "فصل المقال" يضع النظرية، اتفاق الحكمة والشريعة، و"مناهج الأدلة" يكشف عن سوء استعمال الحكمة للدفاع عن الشريعة كما فعلت الأشعرية، و"تهافت التهافت" سوء فهم الشريعة لهدم الحكمة كما فعل الغزالى. وقد قام الفارابى من قبل فى ثلاثية "تحصيل السعادة" بوضع أسس الفلسفة الشاملة ثم "فلسفة أفلاطون" لبيان اتفاقها مع فلسفة أرسطو ثم "فلسفة أرسطو" لبيان اتفاقها مع فلسفة أفلاطون[3]. "فصل المقال" النظرية و"مناهج الأدلة" تطبيقها فى علم

---

(١) القدر ص ٢٤٨-٢٤٩، السعادة ص ١٧.

(٢) تم عرض "فصل المقال" و"تهافت التهافت" فى الفصل الثانى عن الحكمة والشريعة.

(٣) تم عرض ثلاثية الفارابى فى الفصل الأول "العرض الجزئى والعرض الكلى" فى الجزء الأول

الكلام نقدا له وتحريرا للشريعة منه، و"تهافت التهافت" تطبيقها فى الحكمة وتحريرا لها من الشريعة. "فصل المقال" الايجاب، و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" السلب المزدوج بصرف النظر عن الترتيب الزمانى من سوء تأويل الأشاعرة للشريعة فى "مناهج الأدلة" وسوء تأويلهم للحكمة فى "تهافت التهافت".

فابن رشد على هذا النحو هو صاحب المشروع الفلسفى المتكامل الذى خصص لاتفاق الحكمة والشريعة "فصل المقال" ولنقد علم الكلام "مناهج الأدلة" وللدفاع عن الفلسفة "تهافت التهافت" ولاتفاق الحكمة الحضارية بين الحضارتين الاسلامية واليونانية فى شروحه وتلاخيصه وجوامعه على أرسطو، وفى رد الفروع إلى الأصول فى "بداية المجتهد" والضرورى فى أصول الفقه[1].

٢- **مناهج الأدلة**. وهى المحاولة الأولى فى تاريخ علوم الحكمة بل وفى باقى العلوم العقلية النقلية لنقد علم الكلام نقدا جذريا باسم الفلسفة كما حاول الغزالى القضاء فى "تهافت الفلاسفة" على الفلسفة باسم علم الكلام. هى أول محاولة بعد ابن سينا لنقد علم الكلام بقول برهانى بعد أن اكتفى الاخوان وأبى حيان بالأقوال الجدلية والخطابية باسم العقل وليس باسم الاشراق. ولأول مرة يتحول النقد الجزئى إلى موضوعات علم الكلام إلى نقد كلى إلى النسق الأشعرى برمته دون وضع علم كلام فلسفى أو إشراقى بديل كما فعل ابن سينا أو أبى حيان. فلا بديل عن علم الكلام إلا علوم الحكمة. لم يرفض الغزالى علم الكلام بل حرمه على العوام فى "إلجام العوام عن علم الكلام". أما ابن رشد فقد نقده للعامة وللخاصة على السواء مركزا على الأشعرية كما فعل ابن تيمية بعد ذلك مركزا على المعتزلة والشيعة، القدرية والرافضة. وهو موقف الفقهاء مثل ابن حزم وابن تيمية وابن الصلاح. وقد يكون ابن رشد فى "مناهج الأدلة" فقيها أكثر منه متكلما أو فيلسوفا. يدل "مناهج الأدلة" على نضج الموضوع، نقد علم الكلام، اعتمادا على المصادر الأولى، وتحليلا لبنيته الداخلية بالرغم من مسائله المتفرقة وإظهارا للرأى الخاص من داخل الموضوع وليس من خارجه، والرد على المتكلمين بطرقهم، جدلا بجدل، ونظرا بنظر،

"العرض" من المجلد الثانى "التحول".

(١) تم عرض الشروح والملخصات والجوامع فى الجزء الثالث والشروح من المجلد الأول (النقل). أما "بداية المجتهد" فيدخل ضمن إعادة بناء الفقه من العلوم النقلية فى "من العقل إلى النقل".

ودليلا بدليل. وإذا كان الكندى قد بدأ يتحول من الكلام إلى الفلسفة فى البداية فان الفارابى يخلص الفلسفة من الكلام فى النهاية. وإذا كانت الفلسفة فى البداية قد تولدت من علم الكلام فانها فى النهاية تقضى على أبيها دفاعا عن استقلالها. وبين البداية والنهاية، يعرض الفارابى ويعلم، ويجمع ابن سينا ويؤلف دوائر معارف دون ان يبدو التزام الفلسفة إلا فى الرسائل الصغرى[1].

والعنوان نفسه دال لفظا لفظا "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الشبه المزيغة والبدع المضلة". ويعنى "الكشف" التوضيح والبيان والاعلان، كما يعنى "التعريف" الاعلان والاخبار. فابن رشد يوضح ويبين وينبه ويحذر، ولا يضع ويجمع مثل ابن سينا. ويعنى تعبير "مناهج الأدلة" طرق الاستدلال والنظر، و"عقائد الملة" أى معتقدات الأمة وليست عقائد الله، إيمان مجتمع معين فى لحظة تاريخية معينة. فالعقائد تصورات اجتماعية ورؤى إنسانية من أجل إعادة تأسيس العقائد بطريقة البرهان[2]. وأهم شىء هى العقائد أى التصورات قبل الأفعال والسلوك أو ما يسمى بلغة العصر الثقافة الشعبية. والسبب فى ذلك هو التأويل أى سوء التعامل مع النص. وهو التأويل الذى لم يأذن به الله ورسوله. فالتأويل أمر شرعي وليس موقفا كلاميا. والنتيجة وقوع الشبه المزيغة والبدع المضلة. فالشبهة نظريا أخف من البدعة، تؤدى إلى الزيغ. أما البدعة فعمليا تؤدى إلى الضلال. الشبه للمعتزلة، والبدع للأشعرية.

وتدور المعركة فى جو القديم، انتصارا للفلسفة ضد الكلام والتصوف. ويظهر التضاد بين الكلام والحكمة. فبالرغم من خروج الحكمة من الكلام فى البداية كما هو الحال عند الكندى إلا أنهما أصبحا فى النهاية متضادين، لكل منهما طريقة فى النظر، الجدل أو البرهان. ينقد ابن رشد علم الكلام دفاعا عن الإسلام وانتصارا له باسم الحكمة. "فمناهج الأدلة" كتاب ملتزم، له موقف واتجاه. يدرس علم الكلام بفلسفة فى التاريخ

---

(١) ومن المحدثين محمود قاسم. ولكن يبدو أن المحدثين مازالوا فقهاء، خطابيين، سلفيين، نقدا وتجريحا، سبا وذما لفريق أو مدحا وثناء لفريق آخر بسرعة وانطباعية وبمنهج تاريخى يجمع بين النظرة الخطابية والنزعة العلمية، دفاعا عن ابن رشد دون تأويل أو قراءة، وربطا بتاريخ المشرق والمغرب فى معركة الغزالى وابن رشد، محمود قاسم: الكشف عن مناهج الأدلة، مقدمة ص ٣-١٢٦.

(٢) وقد حاولت إعادة تأسيس العقائد كأيديولوجية ثورية فى "من العقيدة إلى الثورة" وكما فعل فيورباخ فى "جوهر المسيحية".

والحضارة واضعا إياه فى نشأته وتطوره التاريخى. فهو علم تاريخى وليس علما مقدسا كما عرض محمد عبده فى مقدمة "رسالة التوحيد"[1].

ويتحدث ابن رشد عن "المتكلمين من أهل ملتنا" أى أنها طائفة من الداخل وليست من الخارج تمثل موقفا من العقائد، من تراث الأمة وثقافتها. وأحيانا يتحدث عن المتكلمين عامة ويقصد الأشعرية خاصة. وأحيانا يجمع بين العام والخاص فى "المتكلمين من الأشعرية". ولما كانوا فرقة فى التاريخ انقسموا إلى متقدمين ومتأخرين. وأحيانا يستعمل ابن رشد اسم العلم، علم الكلام، صناعة الكلام، تجريدا له عن أصحابه بعد أن أصبح نمطا فكريا أو قولا جدليا مستقلا عن التاريخ. ويستعمل لفظ المتكلمين أكثر من لفظ الكلام علما أو صناعة للدلالة على أنهم فرقة أكثر منهم علما، جماعة أكثر منهم أصلا. أما الفرق، المعتزلة أو الأشعرية، فانها تمثل تيارا فكريا أو اختيار نظريا. ويستعمل ألفاظ الحكماء والقدماء والفلاسفة بمعنى واحد، لا فرق بين وافد وموروث. والحكماء مثل المتكلمين قدماء ومحدثين. وقدماء الفلاسفة هم محدثو الحكماء، لفظ وافد ولفظ موروث. وتوضع الفرق الكلامية داخل الفرق الاسلامية كلها، الحكماء أولا والصوفية ثانيا مما يدل على قرب الكلام من الحكمة أكثر من التصوف. لذلك يضم الكلام إلى الحكمة مرة واحدة[2].

وأشهر طوائف المتكلمين فى زمان ابن رشد أربعة: الأشعرية وهم عند أكثر الناس أهل السنة، فرقة السلطة واختيار الدولة، والمعتزلة والباطنية والحشوية[3]. ويسخر ابن رشد منها كلها. إذ أنه يطلق على كل منها "التى تسمى". وهى الفرق المشهورة التى يعرض ابن رشد لها. وهى مناهج أكثر منها فرق. فالحشوية منهج فى البراهين على وجود الله أو فى غيرها. وقد أطال ابن رشد فى الأشعرية وكأنها هى الفرقة فى حين أن

---

(١) مناهج ص ١٣٢.

(٢) هناك تشابه بين "مناهج الأدلة" و"من العقيدة إلى الثورة" فى أن كليهما محاولة لنقد علم الكلام القديم وتطويره باسم العقل عند ابن رشد وباسم المصالح العامة عندى.

(٣) ذكر ابن رشد فى مناهج الأدلة: المتكلمون (٢٢)، المتأخرون من المتكلمين(٢)، صناعة الكلام(٣). الأشعرية(٣٠)، أشعرية(٧)، الأشعرى، قدماء الأشعرية، أهل السنة(١)، المعتزلة(١٩)، الحشوية(٣)، الجبرية (٢)، الخوارج، الباطنية (١)، الحكماء (٦)، الحكماء القدماء (٤)، القدماء، الفلاسفة (١)، الصوفية (٣)، الدهرية، النصارى (٢)، البراهمة (١). وفى فصل المقال: الأشعرية (١٢)، المتكلمون، الكلام (١٠)، المعتزلة (٤)، الحنابلة، الحشوية (١). الضميمة: المتكلمون(٢).

الحشوية والمعتزلة تقريبا لا يمثلان شيئا[1]. ولم يذكر الباطنية لأن ليس لها أدلة، نظرا لأنها منهج ذوقى وربما لاعتمادها على منهج الأشعرية. يعرض ابن رشد أسماء الفرق والتيارات كاتجاهات دون أماكن أو أشخاص أو تواريخ .فما يهم هو تحليل الخطاب الكلامى واكتشاف بنيته. وتصنيف الطوائف تصنيف بنيوى. الأشاعرة ضد المعتزلة، والحشوية ضد الباطنية. والكل بمعيار التأويل، سوء التأويل أو حسنه بين الأشاعرة والمعتزلة، وظاهر التأويل وباطنه بين الحشوية والباطنية. فالأشاعرة حشوية المعتزلة، والمعتزلة باطنية الحشوية، والحشوية أشعرية المعتزلة، والباطنية معتزلة الأشاعرة. والهجوم على الأشعرية له الأولوية على الهجوم على المتكلمين عامة أو المعتزلة خاصة. لذلك يكثر تردد لفظ الأشعرية بعد أن أصبح تيارا يتجاوز شخص الأشعرى، فيتحول شخص بمفرده إلى سلطة. ولهم قدماء ومحدثون أى أنه تيار متطور فى التاريخ وأحيانا يتوحد مع أهل السنة أى الاستئثار بالحق كله مع أن أهل السنة تعبير فى مقابل الشيعة. ويضم المعتزلة والخوارج والمرجئة وغيرهم من فرق أهل السنة، الفرقة الناجية. وقد استقرت هذه التسميات قبل ابن رشد، ولكن ظل سلاح الألقاب مشهورا، أهل السنة والاستقامة والحديث، فرقة السلطة. وهو معنى مدحى. المعتزلة الذين اعتزلوا وفارقوا الجماعة، معنى قدحى. والأشعرية نسبة للأشعرى، واشتقاقا من الفرد وليس من الجماعة أشاعرة. والحشوية من الذين يضعون المادة فى الصفات. والصوفية الذين يلبسون الصوف أو يصفون القلب. تعطى الفرقة التى تؤرخ الاسم المدحى لنفسها والاسم القدحى لخصومها. ودخلت الفرق غير الاسلامية ضمن الفرق الكلامية، النصارى ثم اليهود والبراهمة.

ويهاجم ابن رشد الغزالى بشخصه. فهو أشعرى مع الأشاعرة، وصوفى مع الصوفية، وفيلسوف مع الفلاسفة. وهو ليس نقدا لأن رسالة المفكر الاسلامى أن يعمل فى كل العلوم، الكلام والفلسفة والتصوف. هو أصولى مع الأصوليين فى "المستصفى"، متكلم مع المتكلمين فى "الاقتصاد"، فيلسوف مع الفلاسفة فى "مقاصد الفلاسفة"، صوفى مع الصوفية فى "الاحياء". وابن رشد كذلك، متكلم مع المتكلمين فى "المناهج"، وفيلسوف مع الفلاسفة فى "التهافت" و"فصل المقال"، وفقيه مع الفقهاء فى "البداية"وطبيب مع الاطباء فى "الكليات". وقد جاء أبو حامد بعد الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية فطم

---

(١) الأشعرية (١٥ص)، الحشوية (٢)، المعتزلة (سطران).

الوادى على القرى أى أنه هدم كل شىء تم بناؤه من قبل(١).

وقد نشأت الفرق من التأويل ظاهرا أو باطنا. وكلها اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وحرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات تأييدا لهذه الاعتقادات. وزعمت أنها الشريعة الأولى التى قصد بها جميع الناس. وأن من زاغ عنها فهو كافر أو مبتدع. وكلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة إذا ما قورنت بمقاصد الشرع. وينتهى ابن رشد إلى أنها كلها طوائف وليست فرقا. والطائفة لفظ قدحى، يدل على جماعة مذهبية مغلقة. تختلف فى الاعتقادات فى الله، وتحرف ألفاظ الشرع، وتخرجها عن ظاهرها، وأسقطوا هذه التأويلات على الاعتقادات، فالاعتقادات تأتى من الذات لا من الموضوع، من المتكلم لا من النص. وتكفر المخالف كما يكفرها المخالف. وينتهى الأمر إلى تكفير الكل والوقوع فى الضلال. بل تقع الحروب فيما بينها وتسفك الدماء. الفرق اضطراب وتشويش وخلط وكأن الحضارة زيغ، والتاريخ مسار من الوحدة إلى التفرق، ومن الهدى إلى الضلال. وهو موقف الفقهاء بوجه عام الذين يقومون بدور التطهير الحضارى بين الحين والآخر إذا ما طغى العقل على النقل، والوافد على الموروث، وتعددت الرؤى، وتكافأت الأدلة، كما فعل أحمد ابن حنبل والغزالى وابن تيمية والحركة السلفية بوجه عام. وهذا كله خروج عن مقاصد الشرع وعدم فهم لمقاصد الشريعة، وهو ما أكده الشاطبى بعد ذلك أيضا درءا للمخاطر الخارجية قبل سقوط غرناطة آخر مدينة أندلسية بعده بنحو خمسين عاما.

اختلف المتكلمون فى المؤول وغير المؤول. فالأشعريون يتأولون آية الاستواء وحديث النزول. وإذا لم يستطيعوا، أشاعرة ومعتزلة، فهم الأمثال بعلم بعيد فانهم يقعون فى التشبيه. فالأفضل لهم عدم التأويل. وهذا فى الحقيقة ليس نقدا للاشاعرة بل مدحا لهم حرصا على التنزيه ودرءا لمخاطر التشبيه. لذلك يضع ابن رشد فى الخاتمة قانون التأويل(٢).

وقد تجاوز الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية موضوع التأويل، وخرجوا على التأويل الشرعى. ولا يذكر ابن رشد مثالا لتأويل الخوارج. وربما كان يقصد تأويل "لا حكم إلا لله". وأحيانا تكون المقارنة بين الفرقتين الكبيرتين، الأشعرية

---

(١) فصل ص ٢٧، مناهج ص ١٨٢.

(٢) مناهج ص ١٣٥/١٣٨/٢٤٨-٢٥١، فصل ص ٣٥/١٦.

والمعتزلة، فى ممارسة التأويل. لقد نشأت فرق الاسلام بسبب التأويلات والظنون بأن على الشرع أن يصرح بها وكفرت وبدعت بعضها بعضا.

لقد بلغت القوة النظرية لبعض المتكلمين القوة الجدلية كما هو واضح من بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة. وبالرغم من أن الاشاعرة أقل تأويلا من المعتزلة يقع اللوم على الأشعرية بعد أن أصبحت التيار الغالب فأوقعت الناس فى التباغض والحروب، وفرقت الشرع والناس كل تفريق. وكفرت كل من لم يعرف البارى بالطرق التى وضعوها فى كتبهم وهم، عند ابن رشد، الكافرون الضالون بالحقيقة، تكفيرا بتكفير، واستبعادا باستبعاد، لا فرق بين الأشاعرة وابن رشد. فالكلام تشغيب في مقابل التقليد. وكلاهما ضد النظر. وقد دعا الله الجمهور إلى معرفته عن طريق وسط يرتفع به عن حضيض المقلدين. والاعتياد على هذه الأقاويل منذ الصبا هو الذى جعل طرق الأشعرية تنتشر بين الناس، وسبب الانخلاع من المعقولات(١).

يخرج المتكلمون على ظاهر الشرع. ويتأولون كما يفعلون فى قولهم فى العالم. فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد حتى فيه. هنا يبدو ابن رشد ظاهرى النزعة يرفض تأويل المتكلمين مع أنه يمارس التأويل ويضع فيه قانونا فى نهاية "مناهج الأدلة". هو موقف فقهى. إذ لا يعقد إجماع على تأويل، ولا يتصور أن يكون فيه إجماع كما أقر الغزالى بذلك فى "فيصل التفرقة". فالمسافة ليست بعيدة بين ابن رشد والغزالى من هذه الناحية(٢).

وكثير من أصول الأشاعرة سوفسطائية، تجحد كثيرا من الضروروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها فى بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط وهى طرق ينقصها شرائط البرهان، ولا تفضى بيقين إلى وجود الله. هى طرق لا هى مع الخواص ولا هى مع الجمهور. ليست يقينية خاصة بالعلماء ولا هى من الطرق العامة المشتركة للجميع أى الطرق البسيطة القليلة المقدمات، القريبة النتائج، المعروفة بنفسها. لا تقنع الخاصة، ولا تفهمها العامة كالمنطق عند الفقهاء الذى لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد. يكشف العلماء عورها لأنها غير برهانية وصعبة

---

(١) مناهج ص ٢٠٧، فصل ص ٢٨.

(٢) انظر دراستنا "الاشتباه فى فكر ابن رشد"، عالم الفكر، الكويت ١٩٩٨.

على الجمهور وبعيدة عن طباعه. كل براهين الأشاعرة على وجود الله تشغيب وشكوك عويصة لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الحكمة فضلا عن العامة. ولو كلف الجمهور بها لكان من باب تكليف مالا يطاق(١).

طرق الأشاعرة ليست طرقا شرعية. لم ترد بالنص. كل متكلم يجتهد رأيه فى استنباط الأدلة من الآيات والأحاديث. وليس أحدها أولى من الآخر. لم يقصد إليها الشارع فى تعليم الجمهور أو نبه الله عليها ودعا الناس إلى الايمان من قبلها. وهناك طرق فى الكتاب أفضل منها وهو حكم قاس على الأشعرى لأن دليل التمانع مستقى من النص مثل دليلى العناية والاختراع عند ابن رشد. ابن رشد هنا نقلى، يرى أن الكتاب مصدر كل برهان. كما أنه يرفض اجتهاد المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة مع أنها اجتهادات تحاول تنظير الآيات وإيجاد أسس عقلية لها. وتتعدد الاجتهادات طبقا لفهم الآيات وقدرات العقل. واجتهادات ابن رشد نفسها، طرق الشرع من الكتاب العزيز، اجتهادات مثل غيرها قد يراها البعض أيضا كما يرى هو طرق المتكلمين(٢).

وطرق الأشعرية المشهورة لاثبات وجود الله ليست طرقا نظرية يقينية ولا شرعية يقينية. لا تتفق مع يقين العقل ولا يقين النقل. فى حين نبه الكتاب على أدلة وجود الصانع. وقد جمعت بين صفتى اليقين والبساطة. وهى قليلة المقدمات، قريبة النتائج. فائدتها تمرين العقل على الاستدلال وإيجاد التطابق بين العقل والوحى. كما أن طرق العقل التى سلكها الأشاعرة للتصديق بوجود الله ليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الايمان بها. وهنا يبدو ابن رشد فقيها. فمن الذى يكتشف هذه الطرق إلا المتكلم؟

ومن ثم لابد من الاجتهاد لاخراجها كما تفعل الأشعرية وابن رشد على حد سواء لا فضل لأحدهما على الآخر، ومن طرقهم المشهورة بيان أن العالم حادث، وإثبات الحدوث عن طريق تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وطريقتهم فى إثبات حدوث الجزأ الذى لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور. وهى طريقة غير برهانية ولا تفضى بيقين إلـــى

---

(١) مناهج ص ١٤٨/١٣٦-١٣٧/١٩٣.

(٢) مناهج ص ١٣٥/٢٥٠، فصل ص ٢٢/٣٤.

وجود البارى. كما أن أدلة الأشعرية لاثبات الجزأ الذى لا يتجزأ أدلة خطبية مثل استدلالهم المشهور بأن الفيل أعظم من النملة لأن أجزاءه أزيد من أجزائها. فهو مؤلف من أجزاء وليس كلا واحدا بسيطا. إذا فسد الجسم فانه ينحل اليها، وإذا تركب فانه يتركب منها. وهو خلط بين الكم المنفصل والكم المتصل(١).

والسؤال هو : وهل وجود الله يثبت نظرا أم يثبت عملا، بالبراهين العقلية أم بجهاد الفرد ونضال الجماعة والدفاع عن مصالح الأمة وفى قمة ذلك يأتى الشهداء؟ يمكن نقد الأدلة النظرية كلها، ويبقى الدليل الغائى، الله كغاية للكون تتحقق بجهد الأفراد والجماعات حتى يتحول الوحى لنظام مثالى للعالم(٢).

وأما طرق المعتزلة فلم يعرفها ابن رشد لأنه لم تصل إلى الأندلس من كتبهم شيء يمكن معرفة طرقهم منها. لم تصل كتبهم إلى المغرب، وعدمت فى المشرق، ولم تبق أفكارهم فى معظمها إلا من خلال الخصوم، ومتكلمى السلطان. ومع ذلك يحكم ابن رشد بأن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية، وأن تأويلاتهم لآيات كثيرة وأحاديث كلها ظنون صرحوا بها للجمهور. فى حين أن المعتزلة ليست لهم أدلة نظرية على وجود الله ولكن لديهم تصور لله لأنهم لا يأخذون الطبيعة سلما لله كما تفعل الأشاعرة. وقد بلغ المعتزلة والأشاعرة القوة الجدلية وإن كانت المعتزلة فى الأكثر أوثق أقوالا.

ويأتى ابن رشد بالبديل، معرفة عقائد الشرع التى لا يتم الايمان إلا بها، وهى مقاصد الشارع اعتمادا على التأويل الصحيح. غرض مناهج الأدلة" البحث عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وانجرى فى ذلك كله مقصد الشارع بحسب الجهد والاستطاعة. ومقياس الظاهر لصحة العقائد تجعل ابن رشد ظاهريا للجمهور وباطنيا للعلماء. ولا يستعمل ابن رشد لفظ الخاصة فى مقابل العامة بل العلماء فى مقابل الجمهور. مقصد الكتاب معرفة ظاهر الشرع وليس تأويله. وطرق الكتاب هى

---

(١) وهو النقد الذى وجهه برجسون أيضا لعلم النفس التجريبى والوضعية الاجتماعية.

(٢) وهذا ما وصل إليه كانط فى استحالة البراهين القبلية والبعدية على وجود الله واستبقاء الدليل الغائى. وهو ما أكد أيضا فشته وهيجل. وتحقيق الوحى كنظام مثالى للعالم ما تسميه الحركات الاسلامية المعاصرة الحاكمية. انظر دراستنا "الحاكمية تتحدى"، هموم الفكر والوطن، جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ٤٢٩-٤٥٠.

الأتم إقناعا وتصديقا. أما طرق الأشاعرة والمعتزلة فانها لا تقبل النصرة بطبعها ولا تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق، ولا هى حق. لهذا أدت إلى كثير من البدع. طرق الكتاب أتم اقناعا. تقبل النصرة بطبعها، وتنبه أهل التأويل على التأويل الحق. ولا توجد عند الأشاعرة ولا المعتزلة. ويمكن معرفتها بحسن استخدام النظر وحسن استخدام التأويل حتى يظهر اتفاق الحكمة والشريعة.

ومنهج ابن رشد منهج عكسى، يقوم على تفهم مقاصد الشرع وتأويل النصوص طبقا لظاهرها. وهو المنهج الأصولى الظاهرى. فهم المقاصد أولا ثم الارتداد منها لتأويل ظاهر الشرع. العلة الغائية تسبق العلة المادية، والقصد الكلى يسبق التأويل الجزئى. والمقاصد هى التى حددها الأصوليون وأبلغها الشاطبى: وضع الشريعة ابتداء دفاعا عن الضروريات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة الثابتة (الدين)، والكرامة (العرض)، والثروة (المال). فأصول الفقه هو الأصل الذى يرتكز عليه أصول الدين. والأصولى هو المتكلم وليس المتكلم هو الأصولى. أصول الفقه هو الأصل، وأصول الدين الفرع. والأصول الكلية لا خلاف عليها بين الأصوليين. فهى مستقراة من أحكام الشريعة، تطابق العقل والمصلحة. بل إنها أصبحت علما مستقلا هو علم "الاشباه والنظائر". أو "علم القواعد الفقهية" الذى يضع القواعد والمقدمات العامة للاستدلال بحيث يكون القياس الشرعى صحيحا ومنتجا. وأسلوبه أسلوب الفتاوى. يبدأ بسؤال متخيل ثم يجيب عنه. وهو الأسلوب القرآنى فى الآيات التى تبدأ بلفظ "ويسألونك".

ولكن يظل السؤال: ماذا لو اختلف المتكلمون فى فهم المقاصد وتأويل النصوص؟ ما مقياس الصواب والخطأ؟ تظل كل المحاولات تأويلات ذاتية وتدعى كلها الموضوعية فى وضع مقاصد الشرع. ولا يمكن لأصولى فرض فهم معين للعقائد وتأويله الظاهر على الناس وإلا أصبح متكلما يجوز عليه نقد المتكلمين. لا يوجد مقياس صورى لصحة العقائد. ولا يوجد مقياس موضوعى لمعرفة مقاصد الشرع مادام النص أصبح مقروءا. ولا يوجد صدق نظرى للعقائد. فهى بواعث على السلوك، ونداء إلى العمل، وأقرب إلى الصيرورة التاريخية.

يبحث ابن رشد عن العقل الشرعى أى الطرق الشرعية لفهم الكتاب، فهل هذا ممكن؟ هل توجد طرق شرعية فى الكتاب أم أنها متوقفة على قراءة ابن رشد له؟ ولماذا لم يدركها الأشعرية وهم حريصون عليها حرص ابن رشد، وهم أهل السنة وهو الفقيه؟ وما

هى المقاييس الموضوعية لهذه الطرق الشرعية التى لا تتوقف على فهم القارىء؟ ومادام هناك قارىء فما هى المقاييس الموضوعة له حتى تخفف من حدة الأهواء والمصالح؟

وكل فرق الملة تثبت القياس إلا طائفة تدعى الحشوية سخرية منها. وهم محجوجون بالنصوص. فابن رشد يستعمل منهج النص الذى تقبله الحشوية لنقد موقفهم فى رفض النظر والقياس. فعندهم أن الطريق إلى الله السمع لا العقل أى أن الايمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه أن يتلقى الانسان من صاحب الشرع ويؤمن به كما يتلقى من أحوال المعاد وكل مالا دخل فيه للعقل. وهو ضلال ظاهر، وتقصير فى حق الشرع الذى نصب الأدلة على معرفة الله نصا، والاقرار به. كما تظهر فى أكثر من آية الدعوة إلى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها. ويعترض الحشوية على العقل بأنه لو كان الايمان واجبا بالعقل لدعا اليه النبى الناس. فالإيمان بالسمع لا بالعقل. ولو كانت العرب تعترف بالبارى تعالى فلم الدليل النظرى عليه؟ ألا يكون ذلك تحصيل حاصل؟ والحقيقة أنه لا يوجد إنسان بلغ به ضعف العقل وبلادة الذهن لا يفهم الأدلة الشرعية. النص بديهى فطرى، يخاطب الذهن ويتجه إلى الشعور كالدليل ان لم يكن أعمق وأحر وأمتن. والحنابلة حشوية أيضا لأنهم يحملون آية الاستواء وحديث النزول على ظواهرها فى حين يؤولها الأشاعرة. وقد ذكرها الحنابلة فى معرض صفة الجسمية فى معرفة التنزيه واثباتهم لها. والشرع أقرب إلى الاثبات منه إلى النفى. وهى من الصفات المسكوت عنها عند ابن رشد. يوجب الشرع إثبات الجسم مثل اليدين والوجه ولكن على نحو أتم وأكمل فى الله عما فى الانسان[1].

ويتهمها ابن رشد بأنها ضالة مع أنها تأخذ بالظاهر ولا تؤول مثله. والتأويل عمل فى الآيات، قد يخطىء وقد يصيب. وقد يكون عمل الآية فى النفس أوقع. ابن رشد متكلم ينسى مواقفه الظاهرية الأولى. الفرق بين ابن رشد والحشوية ليس بعيدا. كلاهما ظاهريان، يرى الدليل النصى فى الظاهرية والدليل الباطنى فى النص عند ابن رشد.

وبالرغم من ذكر الباطنية كفرقة رابعة فى الاحصاء الأول إلا أنه يشار اليهم كصوفية وكأن الباطنية صوفية، والصوفية باطنية. ولم يستعرض ابن رشد طرق الصوفية

---

(١) مناهج ١٣٤-١٣٥/١٧٠-١٧١، فصل ص ١١/١٦.

لأنها ليست نظرية أى مركبة من مقدمات وأقيسة. طريقها ذوقى. والمعرفة تقذف فى القلب بناء على كبح جماح النفس، وإماتة الشهوات، وإقبالها بالفكرة على المطلوب. ويعتمدون فى ذلك أيضا على ظواهر الشرع مثل ابن رشد. فالكل إلى رسول الله منتسب. ويسلم ابن رشد بوجود هذا الطريق للخاصة وليس للعامة مثل الفلسفة والكلام. ولو كان عاما لبطل النظر، والقرآن دعوة إلى النظر. كما يوافق على أن يكون العمل بهذا المعنى شرط لصحة النظر، أداة للمعرفة وليس المعرفة ذاتها. التصوف للخاصة وليس للعامة. والقرآن دعوة للنظر وللفعل على حد سواء. التصوف طريق شرعى بمعنى العمل وإن كان ناقصا فى النظر. ويلاحظ أن حكمه على التصوف أخف من حكمه على الكلام. لذلك لم يستطع مشروعه العقلانى التخفيف من سيادة التصوف فى المغرب العربى وانتصار الغزالى فى النهاية وسيادته في التاريخ. مع أن التصوف والأشعرية واجهتان لعمله واحدة. فنقد أحدهما دون الآخر خطوة إلى الأمام، وخطوة إلى الخلف كملأ لقربة مقطوعة[1].

بالرغم من نقد ابن رشد للباطنية إلا انه يعتبر الله يختص برحمته من يشاء، ويوفقهم إلى فهم شريعته واتباع سنته، ويطلعهم على مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، والكشف عن زيغ الزائغين من أجل الملة وتحريف المبطلين من الأمة. وهى لغة الفقهاء حراس الشرع التى لا تختلف عن لغة أهل السنة أو لغة دعاة الباطنية. كل فريق يشعر أن الله اختاره لانقاذ الأمة ضد المنحرفين المارقين الخارجين عليها. لذلك يشيع مفهوم الخاصة والعامة عند الجميع، متكلمين وحكماء وصوفية. كل منهم يظن أنه من الخاصة وغيره من العامة. والعجيب أن يؤمن ابن رشد بحديث "الفرقة الناجية" الذى يشكك فى صحته ابن حزم والذى يستخدمه الأشعرية منذ الغزالى فى "الاقتصاد" للدفاع عن أهل السنة ضد الخصوم[2].

وتفرض قسمة الناس إلى خاصة وعامة عدة تساؤلات. هل علم الخاصة علم باطنى بالضرورة يقوم على التأويل؟ إلا يكون علما اجتماعيا يدافع عن مصالح الناس؟ وإذا كان كذلك فكيف يحجب ويكون للخاصة مع أنه يدافع عن مصالح العامة ويكون العامة أولى بمعرفته؟ وإذا كان علم الخاصة هبة من الله لهم وليس اكتسابا مثل علم العامة

---

(١) مناهج ص ١٣٢/١٤٩.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" جـ٥ الايمان والعمل والامامة ص ٣٩٨-٤٠٦.

فكيف يمكن الاستفادة منه وتعليمه للناس؟ ولماذا يكون للخاصة اليقين وللعامة الظن، علم الخاصة من الله وعلم العامة من الناس؟ وماذا عن الشرع الذى ترك الناس على الواضحة ليلها كنهارها دون ما حاجة إلى علم الخاصة واحتكار التأويل لهم فى مقابل علم العامة؟ ولماذا تكون العامة عاجزة عن التفكير، مستبعدة من العلم فى حاجة إلى خاصة تقودها؟ أليست هذه نظرة تكبر ووصاية واستعلاء على الجماهير، وهو النقد الموجه عادة إلى المثقفين؟ ألا تنتج العامة قياداتها الفكرية؟ وهل هى قسمة شرعية، الخاصة هم الراسخون فى العلم الذين يعرفون التأويل، أهل الباطن كما هو فى قصة الخضر وموسى أم أنها قسمة واقعية نظرا لظروف التعليم واختلاف الطبائع يقرها الشرع أم أنها قسمة بنيوية فى طبيعة الذهن نظرا لتطابق الوحى والعقل والطبيعة، جمعا بين ما هو كائن، الواقع، وما ينبغى أن يكون، الذهن خاصة وقد أجمعت على القسمة طوائف الامة، متكلمين وحكماء وصوفية حتى الأصوليين فى المفتى والمستفتى؟ وهل يجوز حجب العلم عن العامة دون تعليمها فتتحول إلى خاصة؟ هل هى قسمة ثابتة أم متحركة؟ إلا يتغير الخاصة إلى عامة لو كان فهمها أقل، والعامة إلى خاصة لو كان فهمها أعمق؟ عيب الخاصة فى الأغلب أنهم فقهاء السلطان فى كل عصر للسيطرة على العامة مع وجود خاصة أخرى تلتحم بمصالح العامة ضد السلطان وخاصته ثم تقوم خاصة السلطان بتكفيره واستبعاد خاصة العامة وهم معارضو السلطان، فتتهمهم خاصة السلطان بالخروج على الشرع والكفر كما حدث للحلاج والسهروردى. إلا يمكن الجمع بين علم الخاصة واتباع السنة، بين الباطن والظاهر؟ هل تعنى الخاصة ضرورة التأويل وبالتالى الانتهاء إلى الزيغ والضلال؟ وقد تختلف الخاصة بينها، خاصة المتكلمين مع خاصة الحكماء، خاصة أهل النظر وخاصة أهل الذوق، فأيهما لديها اليقين[1]؟

خامسا: نقد النسق الأشعرى (نظرية الذات والصفات والأفعال).

بالرغم من حديث ابن رشد عن الفرق إلا أنه ينقد علم الكلام باعتباره نسقا عقائديا له بنيته الخاصة بالرغم من عدم إظهارها تماما بأقسامها المختلفة. وهى بنية خماسية تتضمن خمسة فصول: الأول البرهنة على وجود الله دون نظريتى العلم والوجود، والثانى القول فى الوحدانية وهو أحد أوصاف الذات الستة: الوجود، والقدم، والبقاء، والقيام

---

(١) مناهج ص ١٣٢.

بالنفس، والتنزيه، والوحدانية. والثالث الصفات وهى سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع والبصر والكلام والارادة. والرابع فى معرفة التنزيه، عودا إلى أوصاف الذات الستة. والخامس فى معرفة أفعال الله، انتقالا من التوحيد إلى العدل فى خلق الأفعال (القضاء والقدر)، والنبوة، والمعاد، والاستحقاق، باستثناء الايمان والعمل والامامة. والغريب التخلى عن المشكلة السياسية لأن الخصم فيها ليس الأشاعرة بل الشيعة، وهى معركة داخلية بين فرق أهل السنة. ومع ذلك كان يمكن رفض شرط القرشية، موضوع الخلاف بين الأشعرية والشيعة من ناحية والمعتزلة والخوارج من ناحية أخرى. وإذا كانت الفكرة الشائعة عن ابن رشد أن مشروعه فكرى يهدف إلى السياسة فأين الامامة؟ ونظرا لأهمية التأويل فقد خصصت له الخاتمة "قانون التأويل". ويغلب موضوع العقل والنقل فى مبحث العدل وغلبة خلق الأفعال. ومن الطبيعى إلا تكون القسمة ثنائية، إلهيات ونبوات أى عقليات وسمعيات وابن رشد هو العقلانى. فهى قسمة متأخرة غلبت على القرنين السابع والثامن. ومن الطبيعى إلا تظهر المقدمات النظرية الأولى، نظرية العلم ونظرية الوجود لأنهما لم يتضحا ويصبحان نصف العلم أو أكثر إلا بعد القرن الخامس فى عصر ابن رشد وفى القرنين التاليين له قبل أن يتوقف العلم كلية فى دورته الأولى. ومن حيث الكم أطول الفصول الخامس، فى معرفة أفعال الله، ثم الرابع، فى معرفة التنزيه، ثم الأول، فى البرهنة على وجود الله، ثم الثالث، فى الصفات، وأصغرها الثانى، القول فى الوحدانية[1].

١- **الأدلة على وجود الله.** يبدأ ابن رشد نقده لعلم الكلام بموضوع البراهين على وجود الله دون أن يتعرض لنظريتى العلم والوجود بل يدخل فى العقائد مباشرة دون أصولها النظرية. ربما لأنه فقيه يرى أنها أمور زائدة[2]. وربما لأنها عقلية خالصة لا اعتراض عليها. ومعرفة الصانع أول معرفة تجب على المكلف. وهكذا قصد الشارع فى الكتاب. وقد يوضع سؤال: هل معرفة الصانع نظرية أم عملية، معرفة الخير والشر أو الحسن والقبح أو الواجب والمحرم أى معرفة قواعد السلوك؟ المعارف النظرية بعدية وليست قبلية بدليل عدم اعتماد علم الاصول على معرفة الله واكتفائه بذكر الشارع لأن

---

(١) الخامس (عدد الصفحات) (٥٥)، الرابع (٢٤)، الأول (٢٣)، الثالث(٨)، الوحدانية(٥).

(٢) وقد قام الأزهر بحذفها فى مناهجه للتدريس فى كليات اصول الدين.

الشريعة الاسلامية شريعة وضعية كما يقول الشاطبى فى "الموافقات". وكيف يمكن الجزم بأن هذه الطريقة التى يستنبطها ابن رشد هى التى قصدها الشارع فى الكتاب مادام أصبح مقروءا ومؤولا؟ [1].

وتتضمن البرهنة على وجود الله نقد دليل أهل الظاهر ونقد دليلى الأشاعرة، دليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب ثم عرض ابن رشد الدليلين البديلين، دليل العناية، ودليل الاختراع[2]. وليس لأهل الظاهر أى الحشوية منهج إلا السمع دون العقل. وليس للاشعرية منهج إلا العقل المزيف الذى يساء استخدامه تبريرا للشرع. ويقترح ابن رشد المنهج العقلى الشرعى الذى يحسن استخدام العقل، ويعرف مقاصد الشرع من الكتاب أى الجمع بين الحسنيين. والعقل الشرعى هو العقل المنطقى البديهى الفلسفى الفطرى وليس العقل المزيف، الايمان المقنع، العقل الغيبى الذى يدمر العالم ويقلبه رأسا على عقب.

أ- **دليل القدم والحدوث**. والبرهان الأول وهو الأشهر الذى تعتمد عليه العامة هو برهان القدم والحدوث. ويقوم على ثلاث مقدمات:

أ- الجواهر لا تنفك عن الأعراض. وهى مقدمة طبيعية يتفق عليها علماء الطبائع ولكن الأشاعرة يثبتون عكسها.

ب- الأعراض حادثة أى متغيرة وليس بالاضافة إلى موجود قديم.

جـ- ما لا ينفك عن الحوادث حادث، وهو تحصيل حاصل: فاذا كان البرهان يقوم على الاضافة، فالمتضايفان متساويان فى القيمة ومشروطان بعضهما بالبعض، يعتمد كل منهما على الآخر مثل الكبير والصغير، العظيم والحقير، الطويل والقصير، البدين والنحيل. وكلاهما نسبيان، نسبة كل منهما إلى الآخر وليسا مطلقين. ولا يوجد طرف واحد مطلق.

والمقدمة الأولى، إذا كان المقصود بها الأجسام المشار اليها فهى صحيحة. فهى مقدمة علمية تجريبية يتحقق من صدقها العلم الطبيعى. فهى صحيحة علميا. وإذا عنوا بها الجزء الذى لا يتجزأ، الجوهر الفرد غير القابل للقسمة ففيه شك لأنه غير معروف بنفسه.

---

(١) مناهج ص ١٣٤.

(٢) السابق ص ١٣٢-١٥٤.

وفى وجوده أقاويل متضادة، ولا تستطيع قوة صناعة الكلام التحقق من صدقها كما يستطيع ذلك البرهان. والأدلة التى تستعملها الأشعرية لاثباته خطبية أى إنشائية شعبية تصويرية مثل ضرب المثل بالفيل والنملة على الأجزاء ونقصها. الجوهر الفرد أسطورة، مجرد افتراض، قول لا يمكن البرهنة عليه بعلم المنطق بل بعلم الطبيعة. كما تقوم المقدمة على الخلط بين الكم المنفصل والكم المتصل أو باختصار بين الكم والكيف. المتصل هو الذى له طرفان ووسط، والمنفصل ليس كذلك. المتصل به أعظم وأكبر، والمنفصل أكبر وأقل. الهندسة فى مقابل الحساب، والرياضة فى مقابل الطبيعة. وقد يقال: إلا توجد ذوات أقل وقدرات وأوسع نطاقا (مخ الانسان) وقدرات أكثر وقدرات أقل(الحيوان)؟ إلا توجد نوعيات فى الذرات الطبيعية؟ هل الذرات الحية هى نفسها الذرات المصمتة؟ إلا يؤدى الاختلاف الكمى إلى اختلاف كيفى؟ [1].

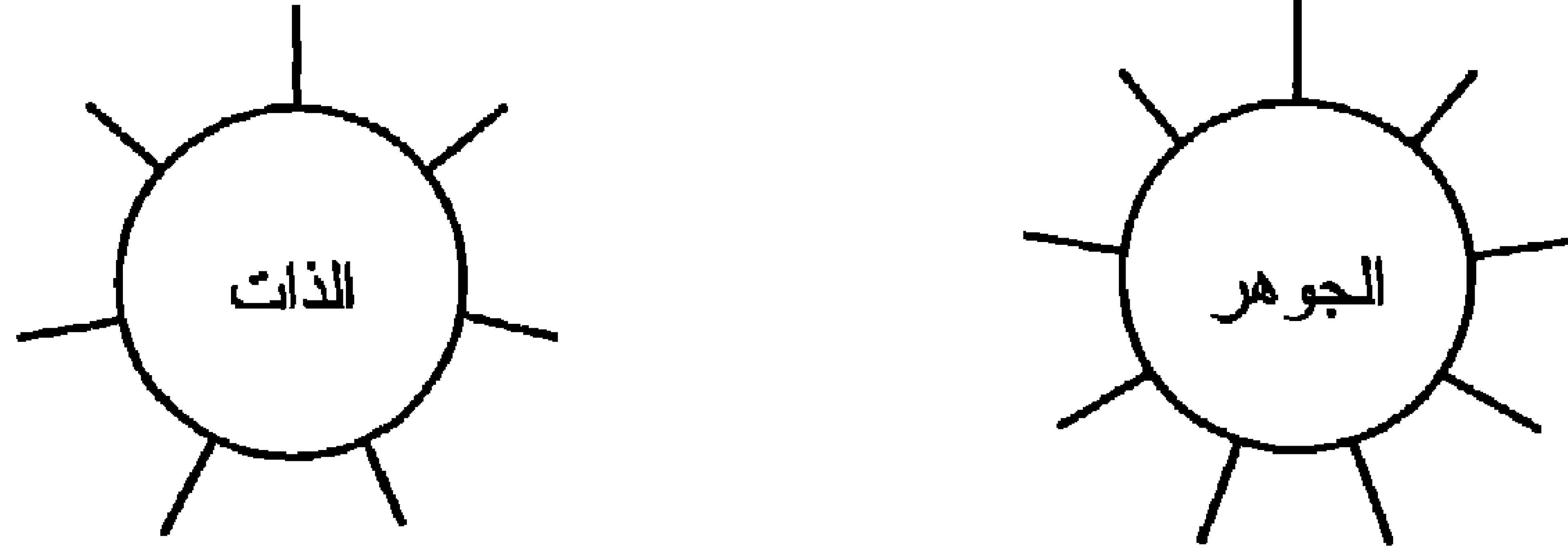
ولا يمكن الانقسام إلى مالا نهاية لأن أقسام المتناهى متناهية. وهى من البديهيات. وفى نفس الوقت لماذا لا ينقسم الجزء الذى لا يتجزأ إلى مالا نهاية، ويكون فى المتناهى أجزاء لا نهاية لها؟ وهو تناقض لأن أجزاء المتناهى متناهية كالبديهية الأولى. فالأشاعرة فى حموة الفكر الدينى ينسون أوائل المعلومات. وإذا كان الجزء الذى لا يتجزأ حادثا فما المقابل للحادث مادام الحدوث عرضا من الأعراض؟ وإذا وجد الحادث ارتفع الحدوث لأن الأعراض لا تفارق الجواهر. وإذا كان الوجود من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل مادام لا يوجد وسط بين الوجود والعدم؟ وهذا هو الذى اضطر المعتزلة أن تجعل العدم شيئا. ويلزم المعتزلة أيضا أن يوجد ماليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل. ويلزم الفرقتين، المعتزلة والأشاعرة، القول بالخلاء[2].

هذه الشكوك كلها ليست فى قوة صناعة الجدل. ومن ثم لا تصح أن تكون هذه المقدمات طريقا إلى معرفة الله وبخاصة للجمهور لأن طريقة معرفة الله فى الشرع أكثر وضوحا. قد تكون مقدمة إلهية مقنعة، صورة المركز والمحيط ثم تنتقل بعد ذلك إلى الفكر السياسى، الحاكم والمحكوم. فلا فرق بين علاقة الجوهر والأعراض وعلاقة الذات والصفات من حيث البنية. ولما كان الحدوث عرض لزمهم وضع الجوهر كحامل

---

(١) السابق ص ١٣٩-١٤٠، وهو نفس موضوع حجج برجسون ضد زينون الايلى، حجة السلحفاة وأشيل.
(٢) السابق ص ١٣٩-١٤٠.

للأعراض مثل الذات كحامل للصفات حتى يمكن الانتقال من المحمول إلى الحمل، ومن التغير إلى الثبات، ومن المحيط إلى المركز.



المقدمة الثانية، جميع الأعراض محدثة، مقدمة مشكوك فيها تقوم على قياس الغائب على الشاهد، بعض الأجسام وبعض الأعراض محدثة. وهو تحصيل حاصل، مادام عرضا فهو محدث لأن المحمول يساوى الموضوع، مجرد خلاف لفظى، ولا حاجة إلى المرور بالأعراض إلى الأجسام بل من الأجسام إلى أجسام أخرى مباشرة مادام الأمر فى الحالتين قياس الغائب على الشاهد. والجسم السماوى الغائب مشكوك فى إلحاقة بالجسم الارضى فى الشاهد. الشك فى حدوث أعراض كالشك فى حدوث نفسه لأنه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه. لذلك يكون الفحص فى حركته من أجل الانتهاء إلى معرفة الله بيقين، وهو طريق الخواص، طريق إبراهيم لأن الشك كله فى ألوهية الأجرام السماوية. والزمان عرض ويصعب تصور حدوثه لأن الحادث يتقدم العدم بالزمان. ويصعب تصور حدوث المكان الذى تكون فيه العالم لأنه إن كان خلاء يتقدم حدوثه خلاء آخر. وإذا كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن لزم أن يكون هذا الثانى فى مكان فيحتاج الجسم إلى جسم إلى مالانهاية(١).

هذه كلها شكوك عويصة. وأدلتهم لابطال قدم الأعراض لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا، من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة إن لم تكن حادثة. فاما أن تكون متنقلة من محل إلى محل أو أن تكون كامنة فى المحل، ويبطلون القسمين. ويظنون أنهم أثبتوا أن جميع الأعراض حادثة فى حين أنهم بينوا أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث لا ما يظهر حدوثه ولا ما يشك فى أمره مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية. ترجع كل أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الغائب على الشاهد،

---

(١) السابق ص ١٤٠-١٤١.

وهو دليل خاطىء لأن النقلة معقولة بنفسها، وهو أساس الفكر الدينى الكلامى مثل المهندسين فى الالهيات.

والدليل كله أيضا تدمير للعالم وقياس للغائب على الشاهد. فهل الجبل والشمس والقمر والسماء والأرض والعالم أعراض؟ هل يجوز أن تكون على غير ما هى عليه؟ كلها قسمة داخلية وحديث العقل مع نفسه لايجاد اتساق له، ونوع من الرضا والطمأنينة الذاتية والايهام بالتفكير والاستقلال، خداع أمام النفس، واتساق واطمئنان لتطابق الفكر مع الايمان ذاتيا بالوهم. ومحاولة المتكلمين إيجاد برهان عقلى، حدوث الأعراض لاثبات حدوث الأجسام اجتهاد يقوم علم الكلام كله عليه، ويكاد يقترب من تصور علوم الحكمة التى تستعمل أيضا ثنائية الحادث والقديم.

والمقدمة الثالثة، مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، مشتركة الاسم لأنها يمكن أن تفهم على معنين: الأول مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه. والمعنى الثانى صحيح أى مالا يخلو من العرض المشار اليه لأنه لو كان قديما لخلا من الأعراض، هو خلف لا يمكن. وأما المعني الأول فلا يلزم منه المحال لأنه يمكن تصور المحل الواحد تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، متضادة أو غير متضادة كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر. لذلك لما شعر متأخرو المتكلمين ضعف هذه المقدمة أرادوا تقويتها فبينوا أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها إذ لا يوجد عرض فى محل إلا ووجدت قبله أعراض لا نهاية لها. وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها المشار اليه لأنه لا يوجد إلا بعد انقضاء مالا نهاية له. ولما كان لا ينقضى وجب ألا يوجد هذا المشار اليه. والقول بأن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده ليس صادقا من جميع الوجوه لأن الأشياء التى توجد بعضها قبل بعض قد توجد إما على جهة الدور أو على جهة الاستقامة. على جهة الدور تكون غير متناهية، وعلى جهة الاستقامة لا يكون متناهيا لأنه إذا لم يوجد الأول لا يوجد الأخير. وتحديد طريقى التعاقب على الدور أو الاستقامة يكشف مسارين فكريين. الأول المسار العلمى حيث هناك تداخل بين العلة والمعلول، والمسار الدينى الذى يوجب الوصول إلى علة أولى. والمعاب هو الفكر التمثيلى. فكل مثل يطابق ولا يطابق، ونقص فى التجريد. وهذا كله توهم برهان وليس

برهانا. وليس برهانا بسيطا يليق بالجمهور والذى كلف الله به عباده بالايمان به. فطرق الأشعرية ليست برهانية للفلاسفة ولا شرعية للجمهور. والحقيقة أن هذه المقدمة تحصيل حاصل وكأنها تقول الحادث حادث، تكرار الموضوع والمحمول. وقد لا تكون هناك حاجة إلى كل هذا النقد المنهجى المنطقى الذى قام به ابن رشد، ولكنه الفيلسوف الذى ينقد المتكلم من تصور أدق ومنظور أوسع. ولا فرق بين مالا يخلو من جنس الحوادث أو حادث واحد. والمطلوب فى الحجج الكلامية ليست الحقيقة فى الواقع بل الاتساق العقلى حتى لا يعيش الانسان موزعا بين عقله وإيمانه. فهذه ليست براهين علمية خالصة للخاصة كما هو الحال فى براهين الفلاسفة، ولا هى واضحة وبسيطة للعامة كما هو الحال فى الشواهد الروحية(١).

ب- **دليل الجوهر الفرد**. والدليل الثانى هو دليل الجوهر الفرد (دليل الجزء الذى لا يتجزأ) يقوم على أن العالم حادث. وهى مقدمة تقوم بدورها على مقدمات أخرى هى تركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ. ولما كان الجزء الذى لا يتجزأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه فان العالم حادث. ويتركب هذا القياس على النحو الآتى:

أ- تركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ.

ب- الجزء الذى لا يتجزأ محدث.

∴ الأجسام حادثة بحدوثه.

∴ العالم حادث.

وإذا كان العالم محدثا فلا بد أن يكون له محدث طبقا للتفسير بالعلة الفاعلة وكأنها لابد أن تكون من الخارج باستمرار، وكأن العلل المادية أو الصورية أو الغائية ليست عللا. إن افتراض محدث إيمان عقلى، أقرب إلى التناقض، يتضمن الشيء ونقيضه، منطق وطبيعة وإلهيات، عمل للذهن لا يطابق شيئا فى الواقع، ومازال فى حاجة إلى دليل للانتقال من المنطق إلى الطبيعة.

إن الانتقال من المحدث إلى المحدث يضع احتمالات ثلاثة لا تجعل المحدث أزليا

---

(١) السابق ص ١٤١-١٤٤.

ولا محدثا وهى:

أ- لو كان محدثا لافتقر إلى محدث إلى ما لا نهاية، وهو استعمال لحجة الخصم، العلة الفاعلة، واستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

ب- لو كان أزليا لتعلق بموجودات أزلية.

جـ- إستحالة خروج حادث من قديم لأن الشبيه لا يخرج الا من الشبيه، ولو كان المحدث يفعل حينا ولا يفعل حينا آخر فانه يكون خاضعا للتعليل، علة وعلة العلة إلى مالا نهاية.

والحقيقة أن ابن رشد مازال ينقد الدليل الأشعرى بعقلية أشعرية بحيث لا يتجاوز الخلاف الأشعرية بين أشعريين. ينقص نقد ابن رشد للدليل النقد الجذرى المنطقى الطبيعي، العقلانى التجريبى اعتمادا على روح ابن رشد نفسه تطويرا لابن رشد دون اعتباره آخر الأنبياء، ونهاية التاريخ(١).

إن هذه البراهين هى مجرد إيجاد نسق عقلى والبحث عن أصول عقليه يستند اليها الفكر لاثبات وجود الله، إما عن طريق وضع مقدمات والانتهاء منها إلى نتائج، وهو الأغلب أو عن طريق وضع مقدمة تحتاج إلى مقدمات أخرى لاثباتها قبل استعمالها مع مقدمات أخرى. فالفكر قد يكون "تقدميا"، من المقدمات إلى النتائج أو تراجعيا، من المقدمات إلى مقدمات أخرى سابقة عليها. والبداية بالطبيعة من أجل إما تفنيتها بالأجسام ثم تفتيت الأجسام فى الاجزاء التى لا تتجزأ وكأن إثبات وجود الله لا يأتى إلا على حساب الطبيعة أو من أجل إدانتها ووصفها ببعض صفات النقص الانسانى من أجل الانتهاء إلى صفات الكمال الالهى مثل القدم. الحالة الأولى تدمير للطبيعة، والحالة الثانية اغتراب عنها.

والسؤال هو: هل هذه المقدمات عقلية أم تجريبية أم هى إيمانية مقنعة؟ الحقيقة أنها ليست مقدمات عقلية برهانية كما لاحظ ابن رشد، وليست مقدمات تجريبية لأن المتكلمين ليسوا علماء بل هى مقدمات إيمانية مقنعة تستعمل العقل لتبرير الايمان. طريقة صياغة المقدمات تسمح بوجود الله مثل اعتبار العالم حادث لاثبات أن الله قديم، أو اعتبار العالم أجسام. والجسم من أجزاء لا تتجزأ لاثبات حدوثها لأن الله قديم. فالايمان يأتى

---

(١) السابق ص ١٣٥-١٣٦.

مبطنا أولا بأن الله قديم ثم يتكيف العقل طبقا له فى صياغات تبدو عقلية تجريبية وهى فى حقيقتها إيمان مصطنع. ويمكن معارضة هذه المقدمات العقلية والتجريبية التى تعبر عن إيمان مقنع بمقدمات أخرى تعبر عن طبيعة العقل مثل أن العالم قديم، إذ ينشأ الإنسان فيه، ويستمر بعده، أو أن هناك جسما لا يتجزأ مثل الجبل والشمس والقمر والإنسان وأحيانا يبدو الدليل مصطنعا إذا ما حاول إثبات مقدمة بمقدمات أخرى مثل إثبات أن العالم حادث بطريقة الجزء الذى لا يتجزأ. إذ يكفى إدراك حدوث العالم بملاحظة التغير فيه. الدليل إذن أقرب إلى الالهيات العقلية منه إلى الطبيعيات العلمية، لا هو إيمان صريح بتوجيه النص إلى الشعور كما تفعل الحشوية، ولا هو عقل مقنع وهو ما يستحيل فى الالهيات لأنها طبيعيات مقلوبة إلى أعلى أو نفسانيات مسقطة من الداخل إلى الخارج.

وفى علاقة القديم بالحادث يرى ابن رشد أن الحادث يخرج من الحادث، والقديم من القديم، ولكن الحادث لا يخرج من القديم، ولا القديم من الحادث. المتشابه يخرج من المتشابه ولكن المختلف لا يخرج من المتشابه. ومن ثم، ليس أمام المتكلمين إلا احتمالات ثلاثة يجوزونها على القديم.

أ- إرادة حادثة وفعل حادث، وهو ما يستحيل على الله عقلا.

ب- إرادة قديمة وفعل قديم، وهو ما يستحيل طبيعيا أيضا. فاذا خرج القديم من القديم يكون حادثا. فالخروج حدوث. والعالم خرج من الله على هذا الأساس، ولا يوجد قديم خارج.

جـ- إرادة قديمة وفعل حادث، وهو ما يقبله المتكلمون ويرفضه الحكماء لأنه يستحيل دون واسطة أو القول بالخلق من عدم. والعزم على الايجاد فى وقت مخصوص يعنى أن الحادث كان موجودا فى الارادة القديمة، النية على الايجاد. وكان العالم موجود فى العلم الالهى قبل الخلق ومن ثم فهو قديم كفكرة ونية وإرادة. فهذا الاختيار للاحتمال الثالث لا يخلص المتكلمين من الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. فاذا كان الفعل حادثا وجب أن يكن الفعل المتعلق بايجاده حادثا. فالحادث لا يخرج من القديم . وقد استعمل المتكلمون نفس البرهان لاثبات حدوث دورات الفلك فيتناقضون. يقبلون شيئا فى الالهيات ويرفضونه فى الفلك أو العكس، ما يقبلونه فى الالهيات يقبلونه فى الفلك. وقد صرح المتكلمون أى الأشعرية أن الله مريد بارادة قديمة، وهى بدعة. إذ كيف يكون مراد

حادث عن إرادة قديمة حتى ولو تم ذلك فى وقت مخصوص، الوقت الذى وجد فيه؟ [١].

ويختلط القديم والحادث أحيانا بالزمان. فالقديم سابق على الفعل، والحدوث معه أو تال له بناء على التجربة البشرية، أن القديم أعلى قيمة من الحادث مثل القدم والابداع. فالقدم من صفات الله ومن صفات الحادث، العرجون القديم، والجبن القديم، مع أن الله أيضا هو بديع السموات والأرض، والابداع حدوث.ولكن استقر فى الوجدان الشعبى أن صفة القديم أعلى قيمة من صفة الحديث ومن ثم إسقاطها على الله. كما جرت عادة المتكلمين بالقول بأن الله تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بالموجودات، وذلك كحل لاثبات تغير العلمين، العلم القديم والعلم الحادث. ولا يوجد حد يشمل العلمين معا كما توهم "المتكلمون من أهل زماننا"[٢].

والحقيقة أن هناك احتمالا رابعا لا يعقل ولكنه وارد من حيث منطق الاحتمالات، وهو إرادة حادثة وفعل قديم. وهو ما تؤكده تجربة الحب البشرى الذى يأتى بفعل حادث ثم يكتشف أنه فعل قديم بعد التعرف والحب والعودة إلى الأصول. ومن لقاء عرضى بين الأب والأم قد يخرج الاسكندر أو نابليون أو صلاح الدين. كما أن الانسان الحادث قادر على أن يخرج القديم، يتصوره ويبدعه ويتمثله ثم يعبده ويقدسه ويؤلهه[٣].

والاختلاف بين المتكلمين الأشعرية والحكماء المتقدمين فى مسألة قدم العالم وحدوثه إنما يرجع إلى التسمية خاصة من بعض القدماء. إذ يقول المتكلمون مع الحكماء بتناه الزمان والوجود فى الماضى وعدم تناهيه مع الوجود فى المستقبل عكس الحكماء الذين يقولون بلاتناهيه فى الماضى والمستقبل. إذ لا يحرص المتكلمون على الخلق قدر حرصهم على البعث. فى حين أن البعث عند الحكماء بعث روحانى لا يحتاج إلى مكان أو زمان.

وقد ظن المتكلمون أن القدم والحدوث من الأسماء المتقابلة وهى ليست كذلك. فانهما لفظان ليسا متباعدين إلى هذا الحد. وهما أقرب إلى التضايف منهما إلى التقابل. التضايف فى الذهن، والتقابل فى الطبيعة. ومن ثم يكون التحدى هو كيفية الانتقال من

---

(١) السابق ص٣٦-١٣٧/١٥٨/٢٠٦.

(٢) ضميمة ص ٣٧ فصل ص ٢١/١٩.

(٣) هذا ما لاحظه فيورباخ فى "جوهر المسيحية".

عالم الأذهان إلى عالم الأعيان؟

وينقل ابن رشد الفكر الكلامى إلى الفكر الفلسفى عبر المصطلحات، من الحادث إلى الضرورى فى الأدلة على وجود الله. منظور المتكلمين إلهى فى حين أن منظور ابن رشد طبيعى.

ويرجع الخلاف بين المتكلمين وابن رشد إلى فهم كل منهما للآيات. فعند ابن رشد لا يوجد فقط اختلاف الأفعال بل أيضا اتفاقها باستثناء أبى المعالى، فى حين أن المتكلمين يفهمون فقط اختلاف الأفعال. يفكر ابن رشد بمنطق الهوية فى حين يفكر المتكلمون بمنطق الاختلاف. عند ابن رشد الحادث من الحادث، والقديم من القديم، ولكن لا الحادث من القديم، ولا القديم من الحادث. وعند المتكلمين لا القديم من القديم، ولا الحادث من الحادث، الحادث من القديم وليس القديم من الحادث. وهو ليس برهانا عقليا بل مجرد تعبير عن الايمان الشائع، منطق الشرف، أن الله أفضل من العالم وسابق عليه.

والحقيقة أنهما مفهومان إضافيان، يعيش كل منهما على الآخر، ولا يوجد بذاته. فالحادث أى البشر يحيل بالتمنى إلى ما هو أكثر صلابة. والصلابة أمنية تجعل الانسان يشعر بحده. والتضايف فى الداخل وليس فى الخارج، فى الذهن وليس فى الطبيعة، مطلب نفسى ومقتضى أخلاقى. وليس فى الوجود سلم تراتبى.

جـ- دليل الممكن والواجب. والدليل الثالث هو دليل الممكن والواجب. فاذا كان دليل القدم والحدوث ودليل الجوهر والأعراض على مستوى الطبيعة فان دليل الممكن والواجب على مستوى ما بعد الطبيعة. الأول مستوى اللاهوت (الثيولوجيا)، والثانى على مستوى الوجود (الأنطولوجيا). وهما برهان واحد فى مرحلتين مختلفتين فى تطور علم الكلام، من الكلام المشخص المشبه إلى الكلام المجرد المنزه. يفصل بينهما القرن الخامس، ما قبل البرهان الطبيعى وما بعد البرهان الفلسفى بعد تحول الفلسفة، بعد نقد الغزالى لها، من الباب الخلفى وعودتها فى صورة علم الكلام، وكما بدا ذلك خاصة فى المواقف للأيجى. وأول من استعمل هذا الدليل أبو المعالى فى القرن الخامس الذى حدث فيه التحول من الكلام إلى الفلسفة فى "الرسالة النظامية". فهو أول من قال بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل.

ويقوم الدليل على مقدمتين. الأولى أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. والثانية أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل يصير أحد الجائزين أولى من الآخر. المقدمة الأولى خطبية، ظاهر كذبها فى بعض أجزاء العالم مثل كون الانسان موجودا على غير خلقته، والبعض الآخر مشكوك فيه مثل تحول الحركة من شرقية إلى غربية أو العكس وكأنه لا توجد علة ظاهرة معروفة أو باطنة خفية على الانسان. وهى طريقة تفكير من هو من غير أهل الصنعة الذى يظن أن كل شىء يمكن ان يكون خلاف ما هو عليه غير مدرك للغاية أو الحكمة منه. أما من هو أهل الصنعة فانه يدركها ويدرك ضرورته وكماله. والخلق فى النهاية صنعة من صانع. هذه المقدمة الخطبية تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة ومبطله لحكمة الصانع لأن الحكمة معرفة أسباب الشىء. وإن لم يكن للشىء سبب ضرورى فانه يقضى على وجوده وعلى الصفة التى هو موجود بها. ودون هذا الوجود لا تكون معرفة يختص بها الحكيم الخالق. ولا توجد صناعة أصلا، ولا حكمة الصانع، ولا حكمة فى حياة الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تكون باتفاق. فيحدث الابصار بالأذن، والسمع بالعين. وهذا إبطال للحكمة. والحكيم إسم من أسماء الله الحسنى(١).

وينطبق هذا النقد على ابن سينا لأنه يعتبر كل موجود سوى الفاعل ممكنا وجائزا فى ذاته. والجائز صنفان: جائز باعتبار فاعله، وواجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. أما الواجب بجميع الجهات فهو الفاعل الأول. وهو قول ساقط لأن الممكن فى ذاته لا يكون ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى. ولا يمكن أن يكون ممكنا بارتفاع فاعله لأن ارتفاع فاعله مستحيل. وقد اخترع هذا الرجل أشياء لا يجوز حتى نقاشه فيها.

وهى فى الحقيقة مقدمة خطبية أى وجدانية شعبية خيالية، صورة فنية وهمية لا برهانية، لاعقلانية، دينية صوفية. مهمتها الايهام والايحاء من أجل الاقناع السريع بالتأثير على النفس، والابهار ومخاطبة الوجدان الدينى مثل مقدمات المشايخ الدعاة، الفيل أكبر من النملة، تقوم على التشخيص. فلماذا علة فاعلة مشخصة وليس قانون الطبيعة الذاتى أى العلة المادية أو الصورية أو الغائية؟ وهى مقدمة كاذبة لا يصدقها الحس. وإذا كانت

(١) السابق ص ١٤٤-١٤٦.

هناك لاحتمية فى الطبيعة فانه يمكن معرفتها علميا، والتنبؤ بها إحصائيا، واخضاعها للقانون العلمى اللاحتمالى. فالإحتمال يخضع لقوانين الاحتمال. لا بخت ولا مصادفة ولا عشوائية فى الطبيعة. وهى مقدمة تقوم فى النهاية على تدمير العالم. تعطى الأولوية للقدرة على الحكمة، وللارادة على العناية، ولله على الطبيعة والانسان، سبقا لموضوع الحرية والارادة فى الطبيعة لأنها مشكلة العلية والسببية والقانون. بعد أن يثبت الله تثبت صفاته، الارادة والقدرة. وليس باثبات الارادة والقدرة تثبت الذات. هناك قفز منطقى باعلان النتائج قبل المقدمات. تبطل حكمة الصانع، والحكمة معرفة الأسباب والمسببات. تقضى على عنصر الثبات فى العالم، وتضحى بالعلة الغائية من أجل العلة الفاعلة. والغاية هى الحكمة فى الصنع. تثبت وجود الله وتضحى بوجود الإنسان فى العالم، والثقة بالنفس وبمناهج السلوك. يمكن أن تكون لها قوة تدمير ضد العلم. نقد ابن رشد هنا أكثر وضوحا وأقل تجريدا، وأكثر حسية حتى ولو قيل إن هذه العقلانية تعبير عن إيمان عميق ﴿فسبحان الخلاق العظيم﴾ (١).

والمقدمة الثانية، الجائز محدث، غير واضحة بذاتها. اختلف فيها العلماء وهو مطلب عويص لا يتبين حقيقته إلا أهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادته بشهادتهم وشهادة الملائكة فى الكتاب. أهل صناعة البرهان ليسوا أنصار اليونان بل القادرون على فهم أدلة الكتاب وبراهينه. وقد حاول أبو المعالى إثبات هذه المقدمة بمقدمات أخرى مثل أن الجائز لابد له من مخصص يجعله أولى بأحد الوضعين الجائزين، وأن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا، وأن الموجود عن الارادة حادث. وبين أن الجائز يكون عن الارادة أى عن فاعل مريد. فكل فعل إما أن يكون عن الطبيعة أو عن الارادة. والطبيعة لا تجعل أحد الجائزين المتماثلين أولى من الآخر. الارادة هى التى تختص الشى دون مماثلة. ولما كان العالم قد وجد من الخلاء بلا مماثلة فانه يكون خلق عن إرادة. ويرى ابن رشد ان القول بأن الارادة تخص أحد المماثلين صحيح. أما القول بأن الخلاء يحيط بالعالم فغير صحيح أو غير بين بنفسه، ويلزم منه أمر شنيع، وهو أن يكون قديما لأنه إذا كان محدثا احتاج إلى خلاء. أما القول بأن الارادة لا يكون منها مراد محدث فغير بين لأن الارادة

(١) وهو نص مدرسى لاحداث حركة تنويرية فى البلاد بدلا من النصوص العقيمة المجردة الحالية التى لا يشعر بها الطالب ولا يفهم مغزاها.

بالفعل مع فعل المراد. الارادة من المضاف، وإذا وجد المضاف وجد المضاف إليه، الفعل بالفعل، والقوة بالقوة، والقديم بالقديم، والحادث بالحادث. والحقيقة أنه لا يوجد خلاف كبير فى المعنى بين الجائز والممكن والمحدث والحادث والموجود بغيره. كلها مصطلحت لهدم الوجود وتدمير العالم، وانكار الاستقلال الذاتى للأشياء نتيجة للاغتراب الدينى الذى يعطى الله ما يأخذه من العالم، ويسلب العالم ما يهبه لله. يبدأ بالزيف، وينتهى بالزيف، ويظن أن مجموع الخطأين صواب(١).

كما يقوم الفكر كله على التشخيص، لابد أن يكون المخصص مريداً. والتشخيص نوع من التجسيم والتشبيه، وأقرب إلى تصور العوام والبسطاء، أن هناك قوى مشخصة تسير أحداث الكون، فى حين أن قوانين الطبيعة التى تعبر عن قوى الطبيعة ذاتها أقرب إلى التصور العلمى سواء كان قانونا حتميا أم احتماليا. فالطبيعة عاقلة ومريدة. وترجيح أحد المتماثلين لا يحتاج إلى إرادة مشخصة. يكفى مسار الطبيعة ذاته. كما لا توجد ارادة مشخصه فى الجسم العضوى بل هى قوى الطبيعة. وقد يكون للارادة معنى مجازى عند ابن رشد أى قوى البدن الطبيعية. وإن لم تخضع لقانون فانها تكون هوائية انفعالية مزاجية. فالقانون أساس الارادة. وقد هرب المتلكمون من الأشعرية من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى ها هنا كما ركب فيها النفوس وغيرها من الأسباب المؤثرة. كما أن قياس الأولى قياس إنسانى خالص، أخلاقى شرفى، يمثل درجات الشرف والكمال والرقى الطبيعى فى الانسان. هو اقتضاء ووجوب ومطلب. ولفظ "يجب" هو وجوب عقلى طبيعى فى الظاهر، ووجوب نفسى وأخلاقى فى الباطن، والاستدلال به فى النهاية نوع من التكرار وتحصيل الحاصل مثل الموجود من الارادة حادث لأن الجائز حادث، وكلها مترادفات.

د- **الأدلة البديلة: العناية والاختراع.** وبعد نقد أدلة المتكلمين يأتى البديل، أدلة ابن رشد. بعد الهدم البناء، وبعد السلب الايجاب. الطرق الشرعية التى نبه الله عليها فى الكتاب ويمكن استقراؤها منه والتى استعملها الصحابة طريقان: الأول طريق العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجله وهو دليل العناية. والثانى ما يظهر من اختراع الأشياء الموجودة مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحسية والعقل، وهو دليل

(١) السابق ص ١٤٧-١٠٣/٤٨.

الاختراع أى جعل الحياة فى الجماد وليس الخلق، جعل النطق فى الانسان أى الحياة، النفس في البدن. وبالتالى يقلب ابن رشد الفرقة الناجية إلى فرقة ناجية أخرى بمنطق الاستبعاد، مزحزحا الأشعرية ليحل محلها، وليس مجرد اجتهاد باجتهاد. مع أن الأشعرية تدعى أيضا أن أدلتهم هى طرق الشرع.

ودليل الاختراع أوسع نطاقا من دليل العناية لأن العناية قصد إنسانى خالص فى حين أن الاختراع يدخل فيه الوجود كله، نبات وحيوان وأرض وسماء. وإذا كان الاختراع دعوة إلى التعرف على الأشياء، الله يدفع إلى الطبيعة، والطبيعة طريق إلى الله، معرفة الحكمة أولا أى السبب والغاية من أجل الوقوف على العناية فالاختراع إذن مرادف للعناية تقريبا. إنما العناية أهم من الاختراع. الاختراع أقرب إلى الطبيعة فى حين أن العناية أقرب إلى الالهيات. وهما فى الحقيقة دليل واحد بلغتين مختلفتين، الاسهاب فى دليل العناية والاختصار فى دليل الاختراع، وكأن كل شىء قد قيل فى الدليل الأول، ولم يعد للدليل الثانى شىء. وهو أقرب إلى الدلالة منه إلى الدليل لأنه مجرد معنى عام أو إدراك انسانى عام دون قضايا منطقية محددة أو استدلال منطقى معين.

ويرى ابن رشد أن الآيات منحصرة فى هذين النوعين من الأدلة، آيات العناية وآيات الاختراع، وآيات تجمع بين الاثنين. وهما دليلان مغروزان فى الفطرة وفى طبائع البشر، يتحد فيها الوحى والعقل والطبيعة. وهما دليلان إنسانيان لا كونيان، يستطيع الانسان تصورهما ببديهته وفطرته. وكيف تكون فى الكتاب فقط طريقتان والكتاب أغنى وأرحب، وبه طرق نفسية واجتماعية وسياسية، لا يتميز فيها التصور عن التصديق أو التعريف عن البرهان أو الذات عن الصفات أو الله عن العالم والمجتمع؟ كيف يعتمد الصحابة عليها والصحابة لم يكونوا أهل نظر؟ والاستناد إلى حجة التراث حجة سلطة كما يستعملها المتكلمون، حشوية أو سلفية أو صوفية. وهل يمكن البحث عن الأمور النظرية فى الشرع أم أن الشرع لا يتعلق إلا بالأمور العملية؟ هل الفلسفة كالفقه، تجعل أفعال العقل مثل أفعال الجوارح؟ وأيهما أكثر يقينا، وأيهما تدعو الحاجة اليه، أيهما وسيلة وأيهما غاية، النظر أم العمل؟ ألا تحتاج هذه الطرق إلى قدر من التفلسف لفهم العناية والاختراع والموافقة مع الغرض والاتفاق مع القصد؟ وهل تستطيع العامة ذلك؟

يظل الدليلان قراءة ابن رشد وليست أدلة الشرع، اجتهاد مثل اجتهادات المتكلمين،

تصيب وتخطيء. وما العمل لو قرأ أحد الكتاب ولم يشعر بهذين الدليلين أو شعر بأدلة أخرى؟ ألا تكون شرعية[1]؟

ويعني دليل العناية خلق جميع الموجودات من أجل الانسان. ويقوم على أصلين: الأول، جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان مثل موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان، وموافقة الأزمنة الأربعة والمكان الذى هو فيه وهو الأرض، وكثير من الحيوان والنبات والجماد والأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. كما تظهر العناية فى أعضاء الانسان وأعضاء الحيوان وموافقتها لحياته ووجوده. كل ذلك يعنى منافع الموجودات. يقوم الأصل على العلة الغائية وليس العلة الفاعلة، وأن الانسان هو الغاية، اتفاق الطبيعة والانسان. والثانى أن هذه الموافقة ضرورة من فعل فاعل قاصد مريد. وليس اتفاقا[2].

والدليل قراءة إسلامية صرفة فى مقابل التصور اليونانى القائم على أن الله صنع العالم ثم تركه، ويتحرك العالم نحوه بالعشق كما هو معروف عند أرسطو. وهو ليس دليلا بل مجرد ملاحظة على مجموعة من الآيات. ويمكن ملاحظات أخرى على مجموعات أخرى من الآيات. المقدمة الأولى وجدانية حسية تجريبية وليست عقلية مجردة طبيعية ميتافيزيقية، تعارضها شواهد حسية أخرى مثل العقارب والحيات والسبع والهوام والامراض والحروب والحوادث والكوارث والفياضانات والجفاف والرياح والأعاصير والزلازل والبراكين. هل هذه كلها موافقة للانسان؟ كيف يمكن تبرير الشر؟ أليس هذا انتقالا من التوحيد إلى العدل، نظرة تفاؤلية، أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة؟ كما أن الطبيعة لا تكون طبيعة موافقة للانسان إلا بعد السيطرة عليها وتسخيرها والتعرف على قوانينها كما فعل الرسل من خلال الآيات وتسخير الطبيعة لهم، البحر لموسى، والمياه لنوح، والرياح والحشرات والطيور لسليمان، والبدن لعيسى، واللغة لمحمد. إن هذه الموافقة ضرورة من فعل فاعل قاصد مريد وليست مجرد ضرورة طبيعية، فالطبيعة سيدة وملهمة عند الشعراء والأدباء والفلاسفة والحكماء. هناك قفزة فى الدليل. بعد المقدمتين تكون النتيجة: إذ العناية موجودة دون تشخيص العناية فى معتن. قد تكون هذه

---

(١) السابق ص ١٥٢-١٥٣.

(٢) السابق ص ١٥٠-١٥١.

العناية حكمة الطبيعة ذاتها. فقد تصور القدماء الطبيعة عاقلة. وهى مثل قفزة الأشاعرة فى إثبات المحدث دون إثبات أن هذا المحدث هو الله. وهى من عمل الوهم، من الصفات إلى الذات، ومن الأعراض إلى الجوهر. والتجوهر والتموضع والتشيؤ تجسيم طبيعى.

أما دليل الاختراع فيضم النبات والحيوان والسموات. ويقوم أيضا على أصلين موجودين بالقوة فى فطر الناس. الأول كل الموجودات مخترعة. وهى مقدمة معروفة بنفسها فى النبات والحيوان، وتدخل الحياة فى الجماد مما يتطلب وجود واهب للحياة. كما أن حركات السموات توحى بالعناية، والتسخير يوحى بالاختراع. والثانى كل مخترع له مخترِع، ومن ثم يكون للموجود فاعل مخترع، ويكون للوجود كله مخترع واحد لجميع الموجودات، وهو أيضا من معانى الحكمة معرفة السبب والغاية والقصد مثل دليل العناية.

وترجع أهمية الدليل إلى البحث أولا فى الطبيعة عن أوجه الاختراع مثل الصوفية كما قال الغزالى فى "فى حكمة الله عز وجل" مما يدل على وحدة الوحى والعقل والطبيعة، وكما ظهر ذلك فى علم الأصول. وهى الطريقة الشرعية التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب وكما قال الشاعر:

وفى كل شىء له آية ∴ تدل على أنه الواحد

وعيب الدهرية أنها تجحد الصانع، تؤكد العلم بالمصنوعات دون العلم بالصانع. وتنسب الصنعة إلى الاتفاق وما يحدث من ذاته.

وهاتان الدلالتان هما طريق الخواص أى طريقة العلماء وطريقة الجمهور. إنما الخلاف بينهما فى التحصيل. إذ يقتصر الجمهور على ما هو مدرك بالحس أى بالمعرفة الأولى. أما العلماء فيزيدون عليه ما يدرك بالبرهان حتى لقد فصلوا فى أعضاء الانسان والحيوان أوجه منفعتها بالآلاف. كما يزيد العلماء على الجمهور التعمق فى معرفة الشىء الواحد. فالجمهور ينظر فى المصنوعات دون علم بصنعتها فى حين أن العلماء يعلمون الصنعة ووجه الحكمة فيها. وهذا يدل على أن المعارف سابقة على الدليل ، وما النص إلا تابع للمعارف وليس سابقا عليها معطيا إياها. يفضل العلماء الجمهور كما وكيفا، اتساعا وعمقا. وهل نزل الشرع للعامة دون الخاصة؟ وماذا عن أواسط الناس؟ وكيف يكون الفرق بين العلماء والجمهور أن العلماء تقول بأن العالم متكون من أجزاء بعضها

من بعض كالجسد الواحد فى حاجة إلى علم من العلماء وهو مالا يفهمه الجمهور مع أنه قادر على فهمه نظرا لأنه حديث نبوى ينطبق على المجتمع وتعاون الأفراد فيه[1].

والحقيقة أن المقدمة الأولى قد توحي بأن الطبيعة كذلك، تراكم كمى يحدث تغيرا كيفيا كما لاحظ حي بن يقظان فى التولد الذاتى. فهل تراجع ابن رشد عن ابن سينا وابن طفيل فى نظرته إلى الطبيعة؟ ولماذا تصور الموجودات مصنوعة ؟ أليس هذا قضاء على الوجود الطبيعى وجعل كل شيء مصنوعا أى مزيفا؟ فاذا كان الوجود حادثا فان المصنوع يكون حادثا مرتين، آليا، يفقد عنصر الطبيعة. كما يحتوى الدليل على قفزتين الأولى من الاختراع إلى المخترع بناء على التشخيص، وهو نوع من التجسيم. والثانية من المخترع إلى الله وهو مازال فى حاجة إلى إثبات. قد تكون الطبيعة والاختراع شيئا واحدا دون تشخيص فى طبيعة مطبوعة وطبيعة طابعة. قد تكون الطبيعة هى المخترع. وقد يكون العلم بالمصنوع دون تشخيص فى الصانع أكثر عمقا وتقدما للعلم على تشخيص المصنوع فى الصانع. قد تكون الدهرية أكثر علمية من التشخيص. وطالما ارتبط تطور العلم بالدهرية.

هـ- **نقد دليل التمانع.** وينقد ابن رشد دليل التمانع الشهير عند الأشاعرة لاثبات وحدانية الله، الوصف السادس من أوصاف الذات وليس مع باقى الأوصاف. فقد دخل القدم والبقاء فى الأدلة على وجود الله. أما القيام بالنفس والتنزيه فانهما يأتيان بعد السمع والبصر خلطا بين أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع[2]. وهو دليل شرعى على الوحدانية. وهو معنى النفى الزائد على الايجاب فى "لا اله إلا الله". دليل التمانع لاثبات النفى، نفى تعدد الآلهة، نفى الألوهية عما سواه. وهو دليل فى الكتاب بنص الآيات، مغروز فى الفطر بالطبع لأنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان لكل منهما فعل صاحبه فلا يمكن أن يكون عند تدبيرهما مدينة واحدة إلا أن يفعل أحدهما ويعطل الآخر، وذلك نقص فى صفة الألوهية. فاذا اختلفت الآلهة، ولا يكون أحدهما طيعا للآخر، اختلفت الأفعال. ولما كان العالم واحدا فان فاعلها يكون واحدا، ويمتنع إلهان. ولو كان هناك إلهان لوجب أن يكونا على العرش معا. فكيف يوجد موجودان متماثلان فى محل واحد

---

(١) السابق ص ١٥١-١٥٤.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى: التوحيد ص ٧٦-٩٦.

بنية واحدة وإلا اتحد المنسوب. وضرب المثل بالملك والمدينة يدل على صلة الله بالسلطان والتوحيد الدينى بالتوحيد السياسى، مما يعطى النظام السياسى ضرورة أن يكون فاعله واحدا فيستحيل الفاعلون، ومن ثم يشرع لحكم الفرد المطلق ويقضى على التعددية السياسية. ويفسر ابن رشد معنى النفى فى "لا إله إلا الله" على أنه وصف للوحدانية مع أنهما فعلان من أفعال الشعور، الأول سلب من أجل تحرير الشعور من كل أواصر القهر والعبودية. والثانى إيجاب، ارتباط الشعور بمعيار عام واحد وشامل يتساوى أمامه الجميع. ليس الأمر قضية عددية، الله واحد أو استحالة التعدد فى الآلهة بل أثر ذلك على وحدانية الشعور، وشمول القيم حماية له من الشك والنسبية واللاأدرية والعدمية. والوحدانية لا تثبت نظرا كقضية عددية بل تتحقق عملا، وحدة الشعور، ووحدة الأمة، ووحدة العالم. والشهادة ليست نطقا بل فعلا. فالشهادة العقلية والشهادة الفعلية من نفس الاشتقاق، الشاهد والشهيد. والتصديق بالقول والوجدان والفكر والفعل[1]. وتبدو ظاهرية ابن رشد فى تصوره الله على العرش واستحالة جلوس إلهين عليه فى مكان واحد. ليست القضية قضية حسية، نسبة العرش إلى الله، ونسبة الله إلى العرش بل هى قضية ذهنية صرفة عن الموجود بذاته والموجود بغيره. ولقد استطاع اللاهوت المسيحى حل القضية بالقول بالتعددية داخل الألوهية.

ويرجع الفضل إلى الأشعرية التى ينقدها ابن رشد الذى لم يكن قادرا على اكتشاف هذه الآيات وإعادة تأويلها لولا دليل التمانع. فالأشعرية مازالت هى "المهماز" فى فكر ابن رشد، المثير الذى لم يستطع التخلص منه. والخلاف بينهما فى الدليل على جهة التركيز. إذ تركز الأشعرية على احتمال الاختلاف كافتراض نقيض بينما يركز ابن رشد على احتمال الاتفاق وهو أليق بالالهة. يقوم الدليل فى كلتا الحالتين على إثبات ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن، على مقتضى معيارى من العقل والبداهة والفطرة السليمة. وهل يحتاج المسلم فى عقيدته إلى أن يقيمها على هذه الأدلة وأن التصديق بها يكون معيارا لاسلامه وإلا كان مسلما باشتراك الاسم؟ ميزة هذه الطرق الاستدلالية أنها تحيل الالهيات إلى المنطق، والموضوع إلى الذهن، وتقضى على الاغتراب الدينى والتشيؤ العقائدى[2].

---

(١) انظر دراستنا "ماذا تعنى أشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمن واليسار فى الفكر الدينى ص ١٤٧-١٦١.

(٢) مناهج ص ١٥٥-١٥٧/١٥٩..

ودليل التمانع يفضى إلى محال غير المحال المذكور فى الآية. المحال فى الدليل أكثر من محال واحد، ثلاثة أقسام وليس فى الآية تقسيم. دليل المتكلمين شرطى منفصل وهو السبر والتقسيم عند الأصوليين، ودليل الآية شرطى متصل. واضح أن ابن رشد ينكر على المتكلمين القسمة العقلية التى وضعوها أصلا عقليا للآية. المحالات فى دليل التمانع ثلاثة، وهى غير المحال فى الآية، أن يكون العلم إما لا موجودا ولا معدوما وإما موجودا ومعدوما وإما أن يكون الاله عاجزا مغلوبا. وهى مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال فى الآية ليس على الدوام بل فى وقت مخصوص، وهو فساد العالم وقت الوجود. وهذه دقيقة من ابن رشد لا تطعن فى قوة دليل التمانع، وهو من أفضل ما صدر عن الأشاعرة والذى يعزوه ابن رشد للمتكلمين عامة. كما أن محاولة المتكلمين إيجاد قسمة عقلية للآية قدرة على التنظير وإيجاد الاتساق العقلى لها أى تأسيس النقل على العقل. والاحتمالات الثلاثة التى يذكرونها ليست فى الآية ذاتها. فالمتكلمون ذاتيون فى الفهم، يضعون من عقولهم فى النص ماليس فيه فى حين أن ابن رشد هو الموضوعى الذى يأخذها فى عقله من الآية. وهذا ربما ادعاء من ابن رشد. فالمتكلمون يحاولون إيجاد نسق عقلى للآية من داخل العقل من أجل فهم النص تأسيسا للنقل على العقل. وابن رشد يحاول فهم الآية ذاتها. المتكلمون عقليون، وابن رشد عالم طبيعى، يحاول إدراك الأشياء ذاتها. عند المتكلمين العقل أساس النقل وعند ابن رشد النقل أساس العقل. يضع المتكلم النقل فى إطار العقل فى حين يضع ابن رشد العقل فى إطار النقل. هنا يبدو المتكلمون أكثر عقلانية من ابن رشد بينما يبدو ابن رشد فقيها أزهريا. يبدو المتلكمون أكثر اقترابا من الحكماء، وابن رشد أكثر اقترابا من المتكلمين الأشاعرة وربما الحشوية[١].

دليل الممانعة لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. فهو ليس دليلا طبيعيا لأنه ليس برهانا. البرهان هو الطبيعى نظرا لتماثل العقل والطبيعة، وليس شرعيا لأنه صعب على الجمهور أن يقتنعوا به. فكر الأشعرية متكلف مصطنع، لا هو من نتاج العقل، ولا هو متفق مع الشرع، ولا هو مقنع للجمهور. وينتهى ابن رشد إلى أن براهين المتكلمين إما غائبة مثل غياب البرهان على إثبات العلم ونفى الجسمية أو أنها براهين ضعيفة من ذهن المتكلم وليس من الآية أو أنها بدعة لا أصل لها فى الإسلام. وهو موقف أصـــولى فقهى خالــص، غياب البرهان أو ضعفه أو خروجه على الصراط المستقيم[٢].

---

(١) السابق ص ١٥٨-١٥٩.

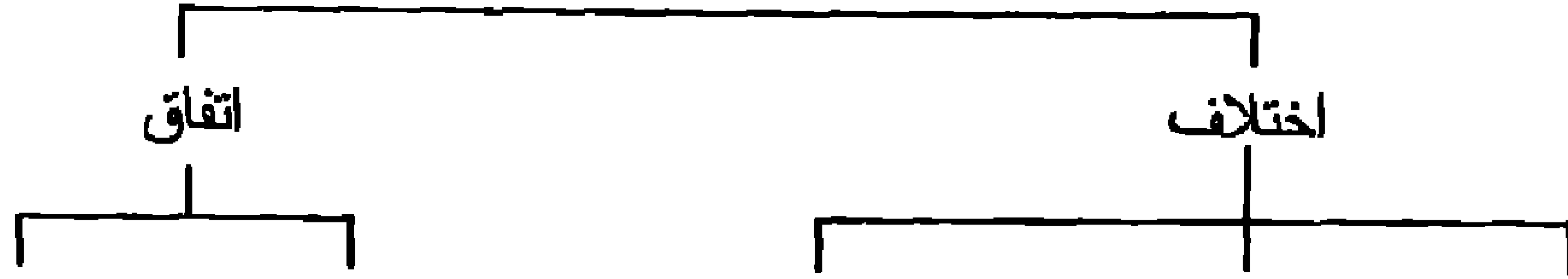
(٢) السابق ص ١٧٦.

دليل الأشعرية غير مواقع على الطبع لأنه ليس برهانا. والمخالف للطبع مخالف للعقل لأن الطبيعة عاقلة. ولا يتفق مع الشرع لأن الشرع يقوم علي العقل والطبيعة، والدليل مخالف لهما.

ويوجز ابن رشد نقده للدليل فى أربع نقاط. الأولى أنه صعب على الجمهور ولا يقتنع به لأنه دليل صورى خالص. والجمهور فى حاجة إلى تحليل بسيط يعتمد على الصورة الفنية. والحقيقة أن نقد ابن رشد أيضا صعب على الجمهور. فالأشعرية تكتب للخاصة وليس للعامة. والثانية أنه يقسم الآية وهى خالية من التقسيم. وهو نقد متحامل لأن القسمة العقلية أحد طرق المعرفة فى الكلام والفلسفة. وهى محاولة لتنظير الآية وإيجاد نسق عقلى لها. والثالثة أن الدليل شرطى منفصل والآية شرطى متصل وهو أيضا نقد متحامل لأن الحكم على نوع القضية الشرطية أنها منفصلة اجتهاد من الأشعرى وبأنها متصلة اجتهاد من ابن رشد، اجتهاد باجتهاد، دون خطأ أو صواب. ولا ضير حتى على صحة رأى ابن رشد أن يعيد الأشعرى صياغة الدليل بما يتفق مع الاستدلال المنطقى، وهو نفس النقد السابق، دليل الجوهر الفرد مع ابن رشد الأصولى بمصطلحات الأصولية. والرابعة ينتهى الدليل إلى محالات ثلاثة فى حين أن الكتاب ينتهى إلى محال واحد فى وقتٌ مخصوص وهو فساد العالم. ولما كان العالم غير فاسد يبطل احتمال أكثر من واحد. وهو أيضا نقد متحامل لأن تفصيل الاحتمالات الثلاثة عند الأشعرى أكثر تفصيلا وتحليلا من الاحتمال الواحد. وهذا نتيجة عمل العقل فى النص، وقد فصل ابن رشد نفسه حالة الاتفاق وهى ليست فى النص. ويمكن للمتكلمين أيضا نقد دليل ابن رشد بنفس الطريقة وهو أن طريقته فى فهم الآية ليست الطريقة الصحيحة، فما مقياس الصواب والخطأ؟ الكل يعبر عن اجتهاد وقراءة، ويعبر عن مزاج وعمق، وظرف وغاية.

ودليل التمانع لا يتفق مع الشرع والعقل والطبيعة طبقا للوحدة المبدئية بين الوحى والعقل والواقع. فهو لا يتفق مع العقل لأنه ليس برهانا بل قسمة، ولا مع الشرع لأن الجمهور لا يقدر على فهمه أو الاقتناع به لأن احتمالاته صعبة: يستحيل إلهان لأنهما لو كانا اثنان لاختلفا أو اتفقا. ففى حالة الاختلاف فاما أن يتم مرادهما وهو مستحيل لأن العالم لا يكون موجودا ولا معدوما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويكون ما يتم مراده هو الله، والآخر ليس كذلك. وفى حالة الاتفاق إما مناصفة فى الشيء وهو مستحيل لأن

القادر على اختراع البعض قادر على اختراع الكل أو بالتداول فى الزمان وهو مستحيل لأن التداول نقص فى حق كل واحد.



وضعف دليل الاشاعرة أنه يقوم على افتراض الاختلاف مع أن الاتفاق بين الآلهة أولى. ووجه الضعف فى الدليل أنه قياس للغائب على الشاهد. والحقيقة أن ابن رشد يكمل الدليل بتفصيل حالة الاتفاق بعد افتراضها. وقد وصل أبو المعالى إلى نفس المعنى. فالمتكلم قادر على أن يكون حكيما إذا أمعن النظر، وهو يحظى باحترام أكثر مما يحظى به الأشعرى والغزالى.

ونظرا لاتفاق الوحى والعقل والطبيعة أحيانا يكون الوحى أى الشرع هو الأساس، وأحيانا العقل أى البرهان، وأحيانا الطبيعة أى الفطرة. ومن ثم توجد ستة إحتمالات. إذا كان كل مقياس بمفرده تنشأ احتمالات ثلاثة: الوحى أو العقل أو الطبيعة. وإذا كان اثنين تكون احتمالات ثلاثة: الوحى والعقل أى الشرع العقلى، الوحى والطبيعة أى الشرع الطبيعى، العقل والطبيعة. أى العقل الطبيعى.

٢- **أوصاف الذات.** يعتبر ابن رشد أن موضوع الصفات هل هى عين الذات أم زائدة على الذات، نفسية تقوم بالذات أو معنوية أى معنى زاد عليها بدعة. وهو حكم من ابن رشد الفقيه على علم الكلام. ولماذا يكون الموضوع بدعة مع أنه يعبر عن الرغبة فى الحفاظ على وحدة الذات دون تكثرها فى بيئة تقول كثير من الفرق المحيطة بها بتعدد الآلهة سواء قبل الاسلام فى النصرانية أو فى الديانات الهندية والفارسية واليونانية. فبالاضافة إلى الطوائف الأربع التى يذكرها ابن رشد، الأشعرية والمعتزلة والحشوية والصوفية يذكر أيضا من الفرق غير الاسلامية النصارى فى قضية الذات والصفات، واليهود فى موضوع الشريعة، والبراهمة فى مسألة النبوة. فالاتصال بالهند قدر الاتصال باليونان.

اختار المعتزلة أن الصفات عين الذات. واختار الأشعرية أنها زائدة عليها طبقا

لمنطق الهوية والاختلاف. وفى كلتا الحالتين يقاس الغائب على الشاهد. ويلزم من هذا أن يكون الله جسما، صفة وموصوفا، حاملا ومحمولا. فتتعدد الآلهة كما هو الحال عند النصارى فى الأقانيم الثلاثة: الوجود والحياة والعلم. وإذا كانت الذات قائمة بذاتها، والصفات قائمة بالذات تكون العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالعرض، والجوهر جسم بالضرورة.

يرفض ابن رشد موقف المعتزلة فى التوحيد بين الذات والصفات. فالمشكلة أساسا بعيدة عن المعارف الأولى بل مضادة لها. إذ أن من المعروف أن العلم غير العالم وإلا كان المضافان شيئا واحدا. كما أنه بعيد عن أفهام الجمهور، التصريح به بدعة تضلل الناس اكثر مما ترشدهم. ولا يوجد عند المعتزلة برهان على وجوب هذا التوحيد بين الذات والصفات فى الله. كذلك ضل النصارى لاعتقادهم أن صفات العلم والحياة عين الذات. فالله واحد له جهات ثلاث، موجود وعالم وحى. وافترقوا إلى مذاهب: التوحيد بين الذات والصفات أو اعتبار الصفات متعددة زائدة على الذات سواء كانت قائمة بذاتها أو قائمة بغيرها(١).

وهذا كله بعيد عن مقاصد الشرع، وما يجب على الجمهور معرفته هو ما قصد به الشرع وحده، التسليم بها دون تفصيلها لأنه لا يمكن حصول اليقين عند الجمهور فيه، لعدم حصول صناعة البرهان له سواء حصلت له صنعة الكلام أم لا. إذ لا تستطيع صناعة الكلام وحدها الوصول إلى اليقين فى هذا الموضوع دون صناعة البرهان. الكلام جدلى، والحكمة برهانية. ولا يستطيع الجدل الوقوف على الحق. والسؤال هو: من الذى يحدد مقاصد الشرع، المتكلمون أم الأصوليون، الحكماء أم الصوفية؟ الكل يجتهد، ولا يمكن استبعاد فريق دون آخر، تصويب علم وتخطئة علوم أخرى.

كما يرفض ابن رشد الأشعرية، الصفات المعنوية زائدة على الذات. الله يعلم بعلم زائد على ذاته، حى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد. وينتج عن هذا أن الخالق جسم لوجود، صفة وموصوف، حامل ومحمول. الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو أن تكون كل واحدة قائمة بنفسها مثل قول النصارى فى الأقانيم الثلاثة، الوجود والحياة والعلم. ولو كان أحد قائما بذاته وآخر قائما به يكون هناك جوهر وعرض، والمؤلف من

---

(١) السابق ص ١٦٥-١٦٧/١٨٦-١٨٧.

جوهر وعرض جسم.

فالى أى الفريقين يحيل ابن رشد، المعتزلة أم الاشاعرة؟ أم انه يأخذ موقف الفقيه فى رفض الحلين المتعارضين، ويتوقف عن الحكم، ويعيد وضع السؤال؟ السؤال نفسه موضوع وضعا خاطئا. الموضوع كيفى، والسؤال كمى. الموضوع متصل والسؤال منفصل. الموضوع صورى والسؤال مادى. ولا حل لها إلا بالرجوع إلى التجارب الانسانية، والعودة بالغائب إلى الشاهد، ومن الله إلى الانسان. ولا يمكن فهم نظرية الذات والصفات والأفعال كنظرية فى الله إلا كوصف الشخصية الانسانية فى تجربتى الحب والاعدام. هل يحب الإنسان إنسانا آخر لصفاته فيكون معتزليا أم لذاته فيكون أشعريا؟ وهل يعدم القاتل بسبب صفة القتل فيه فيكون القاضى معتزليا أم أنه يسجن مدى الحياة فيكون القاضى أشعريا؟ علم الكلام كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وتصور الله على أنه إنسان كامل، ومن ثم فهو علم مقلوب مغترب فى حاجة إلى أن يصحح وضعه، ويعود إلى العالم، والعودة بالالهيات إلى أصلها فى الانسانيات[1].

أ- **التنزيه**. ويعرض ابن رشد لصفات الذات السبع "فى الصفات" قبل أن يعرض لأوصافها الست "فى التنزيه"، بالرغم من أهمية التنزيه وتجاوز الصفات الثلاث أضعاف من الناحية الكمية[2].

وقد صرح الكتاب بالتنزيه والتقديس. وإذا كان الشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق، فقد أعطى أيضا البرهان الواجب لذلك فى شيئين. الأول أن يعدم الخالق صفات المخلوق، والثانى أن توجد فيه صفات المخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل. لقد صرح الشرع بنفى صفات المخلوق، ما كان ظاهرا من صفات النقص مثل الموت والنوم والغفلة والسهو والنسيان والخطأ. وهو علم ضرورى صرح الشرع بنفيه. وما كان بعيدا عن العلم الضرورى نبه عليه الشرع أنه من علم الخاصة. والدليل الشرعى على انتفاء هذه النقائص حفظ الموجودات دون أن يتخللها فساد[3]. وإذا سكت الشرع عن باقى الصفات فان ذلك مدعاة للعالم كى يستقصى عنها بدافع حب

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٢، التوحيد، رابعا: إلهيات أم انسانيات ص ٦٠٠-٦٥٩.

(٢) الفصل الثالث "فى الصفات" ص ١٦٠-١٦٧، الفصل الرابع "فى معرفة التنزيه" ص ١٦٨-١٩١.

(٣) السابق ص ١٦٨-١٧٠.

الاستطلاع الطبيعى فى البشر. بل إن القول بأن الشرع سكت عن باقى الصفات هو فى حد ذاته معرفة سلبية تدفع الذهن البشرى إلى تحويلها إلى معرفة إيجابية. وهى حجة أهل الظاهر فى نفى القياس، عدم جواز الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به. ويبقى السؤال: هل هناك وسيلة أو ميزان لمعرفة ما صرح به الشرع وما سكت عنه؟ وهل يمكن السيطرة على ذهن الأفراد والمجتمعات بأحكام الشرع أم أن التأويل عملية اجتماعية ضرورية معرفية للفهم والتفسير للموروث الثقافى ومصادر سلطته؟ هل هناك مقياس أو معيار كمى أو كيفى لقيادة عقول الناس وتوجيهها وإنكار الدافع والبواعث على الفكر والتساؤل؟ ولماذا تضمن الشرع ظاهرا وباطنا إلا لحكمة، وهى الحاجة إلى الباطن والمؤول والمتشابه قدر الحاجة إلى الظاهر والمحكم نظرا لتشابك الحياة واختلاف مستويات الفهم، وتغير الظروف والأحوال؟ ولماذا تقتصر معرفة الباطن على العلماء وحجبها عن الجمهور دون أن تكون مسؤوليتهم إفهام الجمهور؟

ومن المغروز فى فطر البشر أن الخالق يجب أن يكون على غير صفة الذى لا يخلق أو بصفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فاذا أضيف أن المخلوق ليس بخالق لزم من ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق أو موجودة فيه على جهة أخرى غير التى فى المخلوق. فمن الصفات فى الخالق استدللنا عليها بالصفات التى فى أشرف المخلوقات وهو الانسان مثل العلم والحياة والقدرة والارادة. فالفطرة البشرية تقتضى ما صرح به الشرع نظرا لاتفاق الفطرة والشرع. إذ تقتضى الفطرة نفى صفات الخالق عن المخلوق أو إثبات صفات المخلوق للخالق على جهة أخرى. الأول لاهوت السلب، والثانى لاهوت الايجاب. الأول نفى صفات النقص الانسانية عن الله، والثانى إثبات صفات الكمال الانسانى لله على نحو مطلق، قياسا للغائب على الشاهد، والله على الانسان. وإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ومثاله فان الانسان أيضا قد تصور الله على صورته ومثاله[1]. فالوجود والمعرفة على التبادل. ويبقى السؤال: ما هى مقاييس النقص والكمال الانسانى قبل نفى الأولى عن الله ونسبة الثانى له؟ هل النوم والغفلة والخطأ صفات نقص فى الانسان أم صفات كمال، والانسان

---

(١) "من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى فى أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام "إن الله خلق آدم على صورته"، السابق ص ١٥٨.

من النسيان؟ أم أن الأمر كله اقتضاء مطلب كما تدل على ذلك ألفاظ "يجب"، "يلزم" وكأن الأمر كله مطلب نفسي أو اقتضاء أخلاقي، الذات التي تخلق موضوعها؟

وهذان الطريقان، السلب والايجاب يقومان على عدة عمليات نفسية على مراحل متتالية. أولا اتهام النفس ونظرة دونية لها واعتبار مظاهر نقصها نقصا بالفعل دون إدراك مظاهر عظمتها. فلولا النسيان ما كان التذكر، ولولا النوم ما كانت اليقظة، ولولا الخطأ ما كان الصواب، ثانيا قلب هذا الادراك الخادع إلى وهم وتصور أن في عكس تكون مظاهر العظمة فيتخلى الانسان عن عظمته ويشوه نفسه محولا عظمته إلى نقص ثالثا إسقاط ذلك على الله وتشخيصه في جوهر ثابت بدلا من تحقيقه في الحياة العملية وخلق الانسان الكامل في نفسه وفي الأمة. ولماذا لا تكون الطبيعة كاملة منظمة بطبيعتها دون حاجة إلى موجود كامل؟ لم القذف بالكمال خارج العالم دون ابقائه في داخله كقوة كامنة تتحقق في المستقبل؟ لماذا تصور الكمال رأسيا وليس أفقيا، مفارقا وليس محايثا متعاليا وليس متدانيا؟ لماذا ترك العالم ناقصا دون تغييره نحو الكمال، وقذف الكمال خارج العالم الناقص ثم تشخيصه ثم عبادة ما تم صنعه وخلقه؟ قد يكون السبب في ذلك اغتراب الانسان في العالم وعجزه عن الفعل والتغيير وتحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم فاذا ما صعب الأفقي تحول إلى رأسي. وإذا ما صعب الدخول في العالم سهل الخروج منه. إذا ما استحالت الثورة الاجتماعية تحولت إلى عزاء ديني.

ب- **نفي الجسمية**. ويتجلى التنزيه في نفي صفات ثلاث عن الله: الجسمية والجهة، والرؤية. وهي مترابطة فيما بينها، أدخل في وصفي القيام بالنفس والمخالفة للحوادث، وهما الوصفان الرابع والخامس من أوصاف الذات الستة عند الأشاعرة. فقد دخلت الصفات الثلاث الأولى، الوجود والقدم والبقاء، في الأدلة على وجود الله، والصفة السادسة الوحدانية في نقد دليل التمانع في صفة الوحدانية.

لا يوجد برهان عند المعتزلة ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عن الله باستثناء وجوب الحدوث للجسم. إنما العلماء وحدهم هم الذين لديهم البرهان على ذلك. قالوا إن كل جسم محدث، نظرا لحدوث الأعراض، وأن مالا يتعرى عن الحوادث فهو حادث وهو طريق تبريري غير برهاني لا تصل اليه طباع الغالب من الجمهور. كما أن تصور المتكلمين للباري على أنه ذات وصفات زائدة عليها يوجب له الجسمية أكثر مما ينفيها

بدليل انتفاء الحدوث. لذلك لم يصرح الشرع بهذه الصفة. وهو نفس موقف الفقهاء منذ رفض ابن حنبل الاجابة عن مسألة خلق القرآن، مخلوق أو قديم(١).

والجسمية من الصفات التى سكت عنها الشرع. ومع ذلك فهى فى الشرع أقرب إلى الاثبات منها إلى النفى لأن الشرع قد صرح بالوجه واليدين مما يوهم بأن الجسمية صفة مشتركة بين الخالق والمخلوق مثل القدرة والارادة إلا أنها فى الخالق أتم وجودا. لذلك قال الحنابلة وكثير من أهل الاسلام فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وهو تحصيل حاصل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف(٢). لم يقصد الشرع التصريح بنفى هذه الصفة عن النفس للجمهور لأن الشرع لم يصرح للجمهور بماهية النفس لأنه يصعب عند الجمهور قيام برهان على موجود قائم بذاته ليس بجسم. لذلك لم يحاول إبراهيم الخليل ذلك فى محاجة الكافرين بأن الله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية. كذلك لم يحاول موسى ذلك فى محاجته لفرعون. وكذلك لم يفعل محمد فى محاجته أمر الدجال بأنه جسم والله ليس بجسم. واكتفى لاثبات كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينفيها كل صاحب عقل. الأمر كله بدعة حادثة فى الاسلام من فرقة ضالة من مجموع فرق الأمة الضالة. لقد سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدركه فى الشاهد أنه كذلك مثل النفى. ولما كان ذلك يصعب على الجمهور، عقل ما ليس بجسم، فقد حجب عنهم هذا اليقين. يحكم ابن رشد على الجمهور وطبعه وأنه فى صفة، وكأنه هو المعبر عن الطبيعة والمتحدث باسم الجمهور(٣).

ويبدو أنها بنية واحدة، علاقة الله بالعالم مثل علاقة النفس بالبدن، والصورة بالمادة، واللامرئى بالمرئى، والمتعالى بالمحايث. وإذا عرف الله بالنفس وعرفت النفس بالله فيكون ذلك دورا منطقيا. تعريف الموضوع بالمحمول وتعريف المحمول بالموضوع فى آن واحد.

---

(١) السابق ص ١٧١/١٦٦.

(٢) "وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق والمخلوق كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها فى الخالق أتم وجودا" السابق ص ١٧٠ أنظر أيضا "من العقيدة إلى الثورة" جـ٢، التوحيد ص ٣٣٩-٤٠٨.

(٣) مناهج ص ١٧٣-١٧٦.

ويأخذ ابن رشد موقف الشرع الذى صرح فيها لا بنفى ولا إثبات. ويتوقف عن الحكم لأسباب ثلاثة. الأول أن إدراك هذا المعنى ليس معروفا بنفسه على عدة مستويات. فقد نفى المتكلمون ويعنى الأشعرية هذا المعنى، أنه جسم، لأن كل جسم محدث لأن الأعراض محدثة، وأن مالا يتعرى عن الحوادث فهو حادث. وهى طريقة غير برهانية. ولو كانت برهانية لعرفها الجمهور بالطبع. ولما قالوا إن الصفات زائدة على الذات كانوا أقرب إلى الاثبات منهم إلى النفى. والثانى أن الجمهور يرى أن الوجود هو المتخيل المحسوس وإلا كان عدما. الموجود الذى ليس بجسم يكون معدوما خاصة لو كان لا خارج العالم ولا داخله، لا فوق ولا أسفل. لذلك اتهم المثبتة النفاة بأنهم "ملشية" واتهم النفاة المثبتة بأنهم مكثرة. والثالث أن نفى الجسمية يؤدى إلى شكوك كثيرة فى الشرع فيما يتعلق بالمعاد مثل نفى الرؤية من المعتزلة والأشعرية وقد صرحت بها السنة. أراد الأشعرية الجمع بين الأمرين فعسر ذلك، ولجأوا إلى أقاويل سوفسطائية. كما يؤدى نفى الجهة إلى جعل الشريعة متشابهة لأن بعث الأنبياء قام على إثباتها. الوحى نازل من السماء، والله فى السماء، والملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها. وقد يؤدى إلى نفى الحركة مع أن الحشر يستلزم الحركة. ويصعب تأويل حديث النزول وإن أمكن ذلك فى الحشر. والحشر متواتر فى الشرع. وهو دور منطقى. لا يمكن إثبات الجسمية إلا بعد إثبات الرؤية والمعاد، ولا يمكن إثبات الرؤية والمعاد إلا بعد إثبات الجسمية. كما أن حديث النزول صورة فنية لأن العلو أعلى قيمة من السفل. كذلك تم تصوير الله فى السماء وليس فى الأرض بالرغم من أن الكتاب صوره أنه ﴿إله السماوات والارض﴾، ﴿رب السموات والأرض﴾، ﴿وهو الذى فى السموات إله وفى الارض إله﴾، ﴿ونحن أقرب اليه من حبل الوريد﴾ (١).

ويبدو أن ابن رشد بسبب هذا التحريم الشرعي المسكوت عن صفة الجسمية وصعوبة فهم الجمهور لنفيها كان أقرب إلى إثباتها مع الجهة والرؤية، وأنه من الأفضل أن يظل الجمهور فى عماه وحسيته وتشبيهه. بل إن ابن رشد قد ضحى بالتنزيه خوفا على الحشر والمعاد. يضع الجمهور تحت وصايا الشريعة أى تحت حماية الفقهاء. والعجيب أن ابن رشد يصدر هذا الحكم باسم الشريعة وحكم الشرع مع أن الشريعة لا

---

(١) السابق ص ١٧٠-١٧٣.

تتناول التصورات بل الأفعال، ولا تتعامل مع النظريات بل مع السلوك. يوسع ابن رشد من مفهوم الشريعة بحيث تشمل النظر والعمل وليس العمل وحده. يتعامل مع الفكر كما يتعامل الفقيه، والاشتباه فى موقفه بين الحكيم والفقيه، بين الفيلسوف والظاهرى.

وهناك تناقض فى حكم ابن رشد الأصولى. فاما أن تكون صفة الجسمية من المسكوت عنها أو أن الشرع صرح باثباتها أو نفيها. ولا يمكن الجمع بين الاثنين. وهل المسكوت عنه توقف عن الحكم على مشكلة قائمة أم إلغاء المشكلة ورفض الدخول فيها لأنها تؤدى إلى حكمين متناقضين يستحيل اختيار أحدهما؟ وإذا سكت الشرع عنها فان الواقع لم يسكت، وتساءل الناس عنها وأجابوا نفيا أم اثباتا. وهل مصير السكوت هو الاشتباه أم توجيه الانسان إلى العالم بعيدا عن المتاهة العقلية وقضاء على الاغتراب فيه؟ النهى عن السؤال ليس عملا فلسفيا إذا كانت الفلسفة هو التساؤل. وهل الحل هو النهى عن السؤال أم توجيه الشعور نحو العمل والعالم والطبيعة والانسان والمجتمع؟

وينتقل ابن رشد من الموضوع وهو الجسمية إلى المنهج وهو التأويل، خطورة تأويل الظاهر للجمهور بلغة الفقيه، وما ينبغى أن يكون أى الواجب أو الغرض كحكم شرعى. يجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر فان تأثيرها يكون أفضل إذا حملت على ظواهرها. إذ يؤدى تأويلها إلى أحد أمرين: إما تمزيق الشريعة كلها وإبطال الحكمة المقصودة منها أو اعتبارها كلا من المتشابهات وهو أيضا ابطال للشريعة ومحوها من النفوس دون الشعور بمدى الجناية على الشريعة[1]. ودلائل التأويل كلها غير برهانية، والظواهر الشرعية أقنع منها والتصديق بها أكثر مثل نفس الجسمية ودلائل نفى الجهة. وإذا كان الطريق إلى دلائل الله هو نفى صفات النقص فكيف يكون كل سؤال بدعة وكل محاولة لازالة الاشتباه تأويلا؟ وهل يمكن إصدار حكم شرعى بمنع التأويل أم أن التأويل ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالفهم والرغبة فى إيجاد التطابق بين الوحى والعقل والطبيعة؟ إن منع التأويل والأخذ بظاهر الشرع إلغاء للعقل والحاجة والمصلحة وقضاء على التنزيه ووقوع فى التشبيه. وقضية التأويل فى الحقيقة هى قضية العقل والنقل أدخلها ابن رشد مع التوحيد وليس مع العدل، وأدخل فى العدل موضوعات السمع مثل النبوة والمعاد دون اتباع النسق الاشعرى المستقر، الالهيات والنبوات أو

---

(١) السابق ص ١٧٤.

العقليات والسمعيات[1].

ويبقى السؤال: هل الجسم صفة موضوعية أم تصور ذهنى يقوم على تفسير حرفى للنصوص وليس على قياس الغائب على الشاهد الذى يؤدى إلى النفى لأن الله ليس كمثله شيء، ويؤدى إلى المفارقة أحيانا وليس إلى المماثلة؟ هل التنزيه كله اقتضاء يعبر عما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن؟ ويعترف ابن رشد بأن السؤال مازال قائما فى الذهن البشرى، والاجابة عليه بالشرع لا تنفى السؤال والاجابة عليها بأنه لا ماهية له لأن مالا ماهية له لا ذات له. وهنا يستعمل ابن رشد جوابا آخر من الشرع هو طريق التشبيه أو المماثلة وهو أنه نور كما ورد فى كثير من الآيات والأحاديث. والخيال مناسب للخالق لأنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، والأفهام عن تصوره مع أنه ليس بجسم[2]. ويليق بالجمهور لأن الموجود عندهم هو المحسوس، والمعدوم هو غير المحسوس. ولما كان النور أشرف الموجودات فانه يمثل أشرف الموجودات. وهو عند العلماء الراسخين فى العلم مقبول عند النظر إليه بالعقل مثل حال الابصار عند النظر إلى الشمس، بل حال فى عيون الخفافيش. ولما كان الله سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها وكان النور سبب وجود الألوان ورؤيتنا له سمى الله نفسه نورا، وبالتالى يمحى الشك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد، وكأن غاية ابن رشد استعمال الالهيات من أجل النبوات، والاعتماد على العقليات من أجل السمعيات[3].

بعد أن رفض ابن رشد طريق الايجاب وطريق السلب قبل طريق التشبيه[4]. والحقيقة أن وصف الله بالنور عن طريق المثال ليس تعريفا ولا حدا بل هو استعارة ومجاز، إنشاء لا إخبار، مما يدل على أن البرهان فى الالهيات أقرب إلى الخيال منه إلى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثانى، بناء العلم، رابعا، من الأصول إلى البناء ص ١٧٨-١٩٤.

(٢) فى العلم الغربى الحديث النور جسيمات ضوئية، ذرات لها ثقل كالأجسام وينعكس على ذرات الهواء.

(٣) مناهج ص ١٧٤-١٧٥.

(٤) وهى الطرق الثلاث المعروفة فى اللاهوت فى العصر الوسيط الغربى عند توما الاكوينى باسم Via Positiva, Via Negativa, Via Analogia.

العقل، وإلى التخييل منه إلى الاستدلال. ينتقل ابن رشد المنطقى من الحد والتعريف، والتصور والتصديق، والاستدلال والبرهان إلى التمثيل. وهو يعرف الفرق بين الحد والرسم، بين الحد التام والحد الناقص، بين التصور والتصوير، بين شروط الحد، الجنس القريب والفصل البعيد، وشروط التعريف، أن يكون المعرف به أوضح من المعرف. فالله نور، والنور ليس أوضح من الله. يستعمل ابن رشد المثل، والمثل يتطلب التأويل، والشرع لم يصرح به، وهو تناقض بين الأديب والفقيه، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف. ولماذا مثال النور وحده والقرآن ملىء بالصور الفنية الأخرى؟ هنا يبدو ابن رشد صوفيا مؤثرا مثال الصوفية وكل الاتجاهات الاشراقية لتصوير الله. ويضيع التوحيد العقلى والتنزيه وتقترب الحكمة من كل الاتجاهات الصوفية الاشراقية فى كل حضارة مثل الديانات الهندية والبوذية والمسيحية. أصبح ابن رشد مثل الغزالى فى "مشكاة الانوار" والبرامج الاعلامية "نور على نور" وأحاديث العلم والايمان. يستشهد بكل التراث النصى حول النور متنقلا من الكلام إلى التصوف، ومن الحكمة العقلية إلى حكمة الاشراق، ومن المنهج العقلى إلى الطريق الذوقى الذى رفضه ابن رشد من قبل فى إحصائه لفرق الامة الأربع وهو منهج الصوفية أو الباطنية. ولماذا النور أشرف الموجودات؟ وما ذنب الظلام ونور القمر الخافت وضوء الشموع؟ هل يستطيع الانسان أن يعشق فى نور الشمس؟ أما أحاديث الإسراء والمعراج فحالة خاصة وليست حالة عامة، يدخل فيها كثير من الخيال الشعبى.

جـ- **نفى الجهة**. وهى صفة يثبتها أهل الشريعة وينفيها المعتزلة مع متأخرى الأشعرية كأبى المعالى مع أن ظواهر الشرع أقرب إلى الاثبات فى كثير من الآيات قبل تأويلها حتى لا يعود الشرع كله مؤولا أو متشابها. تقول الشرائع إن الله فى السماء. ومنها تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين والكتب. وإليها كان الاسراء حتى سدرة المنتهى. كما اتفق الحكماء مع الشرائع على أن الله والملائكة فى السماء. وكلها صور فنية عن العلو وليست أماكن أو جهات.

والعجيب أن ابن رشد يدافع عن صفة الجهة مع أهل الشريعة، ويعنى أهل السنة الذين كانوا يثبتونها أولا قبل أن تنفيها المعتزلة ومتأخرو الأشعرية مثل أبى المعالى ومن تابعه. ابن رشد هنا سنى ظاهرى، أقرب إلى الأشاعرة منه إلى المعتزلة، وأقرب إلى

متقدمى الأشاعرة من متأخريهم الذين حاولوا الاقتراب من المعتزلة ابتداء من أبى المعالى والماتريدى. ما الحكمة اذن فى إثبات الجسمية والجهة والرؤية وفى نفس الوقت نقد الاشعرية، وهو فى الحقيقة نقد المعتزلة دون أن يعلم ابن رشد أنه أقرب إلى الأشعرية منه إلى الاعتزال؟

ابن رشد ظاهرى. يرى أن ظواهر الشرع تثبت الجهة وكأن النفاة يخرجون على ظواهر الشرع، وبالتالى يحيدون عن الطريق المستقيم. يؤكد ابن رشد هنا دوره كمتكلم سلفى ويتخلى عن دوره كحكيم. ويكون ابن سينا أكثر جرأة فى تأويله وتصريحه بالحكمة فى رسالته الأضحوية فى أمر المعاد وفى الصلاة. هل يقصد ابن رشد الحكيمَ التأكيد على ظاهر الشرع حتى يهرب العقلاء منه خوفا من التجسيم والتشبيه إلى المعتزلة دفاعا عن التنزيه عن طريق دفع الرأى المعارض إلى أقصى حدوده حتى ينفر منه الناس؟

لقد درس ابن رشد علم الكلام بعقلية الفقيه وبمصطلحات الأصول مثل المحكم والمتشابه، الظاهر والمؤول لا بعقلية الحكيم على عكس الغزالى فى "الاقتصاد" وابن سينا فى "العرشية" بل يبدو ابن رشد أحيانا سلفيا أكثر من السلفيين، ابن تيمية فيما بعد فى أسلوبه" ونعوذ بالله من هذا الظن". ينسب الشرع إلى الرسول صاحب الشرع كما يفعل الفقهاء مع أن الشرع مستقل عن مبلغه وواضعه كما قال الشاطبى فى "الموافقات"، الشريعة الاسلامية شريعة وضعية(١).

يصر ابن رشد على أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأن نفيها إبطال للشرائع. وصعوبة إدراك ذلك مع نفى الجسمية أنه لا يوجد له مثال فى الشاهد. لذلك لم يصرح الشرع بنفى الجسمية عن الله لأن الجمهور يصدق بالغائب بناء على الشاهد مثل العلم. وإذا كان الغائب غير معلوم فى الشاهد عند الجمهور ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون فى العلم فان الشرع يزجر عن طلب معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن احتاج الجمهور إلى معرفته لسعادتهم وإن لم يكن المثال هو المقصود مثل ما جاء فى أمور المعاد. أما شبهة النفاة فان الجمهور لا يفطن اليها خاصة أن الشرع لم يصرح لهم بالنفى. لذلك يظل الجمهور فى إطار حكم الشرع.

---

(١) السابق ص ١٧٦-١٧٧.

وهل يحتاج الانسان إلى أن يتصور الله طبقا لأحكام الشرع أم ان الله دافع على السلوك، غاية وهدف ومصير وتحقق؟ أليس ذلك كله تشخيصا لله بالاضافة إلى التشبيه والتجسيم وقد نشأ علم الكلام كله دفاعا عن التنزيه؟ واضح أن علم الكلام كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وقياس الله على الانسان بالنسبة للجمهور. أما العلماء الراسخون فى العلم فانهم يدركون الغائب مباشرة اعتمادا على العلوم البرهانية(١).

وشبهة نفى الجهة هو الاعتقاد بأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية. ويرى ابن رشد أن ذلك كله غير لازم. فالجهة غير المكان. الجهة سطوح الجسم وهى ستة. وليست مكانا، إنما سطوح الجسم المحيطة به مكان. سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا لأنه ليس محيطا لجسم آخر. فاثبات الجهة لا يتضمن بالضرورة إثبات الجسمية. وهى تفرقة دقيقة ولكنها غير مقنعة. فكيف يكون المكان سطوح الأجسام الأخرى المحيطة وليس سطح الجسم ذاته؟ أليست سطوح الجسم ذاته مكانا للأجسام الأخرى مادام الأمر على التبادل؟

والحقيقة أن الجهة والمكان كلاهما مرتبطان ببدن الانسان. فالمكان أحد مقولات البدن، والجهة أحد آفاق حركته. وحجج ابن رشد لاثبات أن الجسم قد يكون له مكان وقد لا يكون حجج لا معه ولا ضده، لا مع خصومه ولا ضدهم. والمقصود فقط نقد الفكر الكلامى ذاته والعودة إلى ظاهر النص وحكم الشرع. يعتمد على ثقافة العصر فى تصور المكان والجسم والفلك. ويمكن لأى متكلم جديد استعمال ثقافة العصر لتعقيل النص، وبيان اتفاق الوحى والعقل والطبيعة. فهى اجتهادات فردية وتاريخية. ولا يوجد حكم نهائى لا مع ابن رشد ولا مع خصومه(٢).

وإثبات الجهة أو نفيها مرتبط باثبات الجسمية أو نفيها. ويدل على ذلك ترك موضوع الجهة والعودة من جديد إلى موضوع الجسمية، عودا بالفرع إلى الأصل فى صيغة سؤال: هل يجوز نفى الخلاء لاثبات الجسم؟ فلا يمكن تصور جهة بلا جسم. رفض ابن رشد القول بأن خارج العالم خلاء لامتناع وجود خلاء كما بان فى العلوم

---

(١) السابق ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) السابق ص ١٧٦-١٧٧.

النظرية. ليس الخلاء إلا أبعاد الطول والعرض والعمق. وهى ليس فيها جسم. إذا رفعت الأبعاد عنه صار عدما. ولو ثبت الخلاء لزم أن تكون الأعراض موجودة غير جسم. فالأبعاد أعراض كمية. ويستعمل ابن رشد ثقافات الشعوب الماضية وديانات الأمم المغايرة لاثبات أن الخلاء كان مسكن الروحانيين، الله والملائكة لأنه ليس بمكان ولا يحويه زمان حتى لا يطرأ عليه الفساد. هناك إذن موجود غير فاسد ولا كائن هو الجهة أولى بالوجود من العدم. فالوجود أشرف من العدم. ولما كان الله أشرف الموجودات فانه ينسب إلى أشرف الجهات وهى السموات. وهذا ما يدركه الراسخون فى العلم. واضح إذن ارتباط الخلاء بالالهيات لافساح المجال للوجود الالهى.ولما كان إثبات الخلاء هو نفى للجسمية والجهة ينفى ابن رشد الخلاء اعتمادا على العلوم النظرية أى الطبيعية وليس الالهية مع أن الله فى كل مكان شعوريا. وهو الأساس اللاشعورى لنفى الخلاء. والأمر كله لا يتعدى الاقتضاء والمطلب النفسى والانشاء الذى يظهر فى ألفاظ مثل "يجب"، "يلزم". وكلها محاولات واجتهادات لا يخطىء فيها أحد أو يصيب بل تعبر عن قصد التنزيه.

وإذا كان الشرع قد سكت عن صفة الجهة دون إثبات أو نفى، وإذا كان الاثبات يؤدى إلى التجسيم أو التشبيه كما هو الحال عند الحشوية ومتقدمى الأشاعرة فالأولى النفى دفاعا عن التنزيه كما هو الحال عند المعتزلة. وإذا كان لابد من التأويل، فالتأويل للنفى دفاعا عن التنزيه أولى من التأويل للاثبات دفاعا عن التجسيم والتشبيه. ولكن ابن رشد يبين مخاطر التأويل. ويستمر فى تناول موضوع الجهة منهجيا وليس موضوعيا أى من حيث شرعية التأويل.

فالناس ثلاثة أصناف. الأول صنف لا يشعر بالشكوك العارضة فى هذا المعنى بعد أن ترك على ظاهره فى الشرع، وهم أكثر الناس، الجمهور. والثانى صنف عرضت له هذه الشكوك ولا يقدر على حلها. وهؤلاء فوق العامة، وأقل من العلماء. وهم الذين يرون التشابه فى الشرع ذمهم الله. والثالث صنف لا يعرض لهم فى الشرع شك ولا تشابه. وهم العلماء الراسخون فى العلم. وهى نفس القسمة التى عبر عنها ابن رشد سلفا فى "فصل المقال" قسمة القول إلى خطابى للجمهور، وجدلى للمتكلمين، وبرهانى للحكماء.

وواضح أن ابن رشد فى قسمته الناس إلى علماء وجمهور ومتكلمين، وأنصاف متعلمين يضع اليقين العلمى عند العلماء، واليقين العملى عند الجمهور. والشك والتشابه

والخروج على ظاهر الشرع والتأويل عند المتلكمين أنصاف العلماء، فلا هم وصلوا إلى مرتبة العلم ولا هم آمنوا كالجمهور. فاما أن يكون الانسان عالما أو جاهلا. ولا مكان لأنصاف المتعلمين وأنصاف الجهال، أن يكون برهانيا أو خطابيا ولا مكان للجدلى، طرفان نقيضان ولا وسط بينهما. وهى قسمة تابعة لطبقات الناس طبقا للعلم وكأنها قسمة ثابتة أزلية لا يتحرك فيها الجمهور ليصبح من العلماء، ولا العلماء ليتحولوا إلى جمهور. ولا توجد مرتبة وسطى فى طريقها إلى مرتبة العلماء بمزيد من البرهان أو إلى الايمان بمزيد من التسليم واتباع ظاهر الشرع. ولما كان العلماء هم الصفوة، والجمهور هم الدهماء تتحول الطبقات العلمية إلى طبقات اجتماعية وسياسية فيقع الجمهور تحت سيطرة العلماء، ويتسلط العلماء على رقاب الجمهور خاصة وأن العلماء مقربون من السلطان. وهل يظل الجمهور تحت وصاية فقيه السلطان وفقيه الحيض والنفاس؟ وهو موقف مشابه لموقف الغزالى بالرغم من التناقض بينهما فى "التهافتين". فقد ألجم الغزالى العوام عن علم الكلام، وجعله مضنونا به على غير أهله مثل التصوف، وفضل للعامة ظاهر الشرع والتسليم والاذعان.

التعليم الشرعى نافع للأكثر وضار للأقل. ويتضمن الاعلام عن الغائب، وليس له مثال مطابق فى الشاهد، فيعبر عنه بأقرب الموجودات إليه وأكثرها شبهة به. فيأخذ بعض الناس المثل ويتركون الممثول فتلزمهم الحيرة والشك، وهو ما يسمى المتشابه فى الشرع. وهذا لا يعرض لا للجمهور ولا للعلماء، وهم صنفا الناس بالحقيقة. هم الأصحاء الذين يوافق أبدانهم الغذاء الملائم فى مقابل المرضى وهم الأقل، وهم أهل الجدل والكلام. فقد تأولوا كثيرا مما ظنوه أنه لا يؤخذ على ظاهره. فقد أتى الله به متشابها اختيارا لعباده وابتلاء لهم. ومع ذلك يرى ابن رشد أن الكتاب معجز من جهة الوضوح والبيان دون تشابه. ولكن المتأولين يبتعدون عن قصور الشرع فى اعتبارهم ما ليس متشابها متشابها. وفرضوا على الناس تأويلاتهم كما فعلوا فى آية الاستواء. وهى تأويلات لا برهان عليها، ولا تؤثر كما يؤثر الظاهر فى الجمهور وعمله بها. فان المقصود من علم الجمهور العمل. وما كان أنفع فى العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم فى حق العلماء فهما الأمران معا، العلم والعمل(١).

---

(١) السابق ص ١٧٩-١٨٠.

ولما كان التشابه قليلا فى الكتاب ولقليل من الناس فكيف يكون المتكلمون بهذه الأكثرية؟ هم أكثرية بالنسبة إلى العلماء، وأقلية بالنسبة إلى الجمهور. وقد خرج المتكلمون من الحرفيين وأرباب الصناعات، ومنهم النجار والغزال والنشار والعلاف والحداد. قد يكون المتشابه فى الشرع قليلا ولكن الآيات الشرعية المحكمة أقل بكثير من آيات العقائد المتشابهة التى لا يمكن أخذها على ظاهرها دفاعا عن التنزيه وتحرزا من الوقوع فى التجسيم والتشبيه. وفى النهاية إلا يؤدى الظاهر فى الشرع إلى الظاهر فى السلوك فتضيع التقوى الباطنية كما يضيع العمق فى الفهم؟

ويستعمل ابن رشد الطبيب مثالا من الطب والدواء والمريض ليبين مخاطر التأويل، الدواء الشافى العاجز للجميع والأدوية المفردة الضالة. فمن أول شيئا من الشرع زاعما أن تأويله مقصد الشرع وصرح به للجمهور كمن أتى إلى دواء وركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ثم لم يلائم هذا الدواء رجل واحد لمزاج فردى. فزعم أن هذا الدواء العام المنفعة لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة به فى اللسان. وإنما أريد به دواء آخر باستعارة بعيدة واستبدل به دواء آخر ظنه قصد الطبيب الأول، وأخبر الناس به. فاستعمله الناس ففسدت أمزجة كثيرة. فجاء آخر لاصلاح هذا الدواء الثانى مستبدلا به دواء ثالثا فنتج نوع آخر من الأمراض. فجاء ثالث وتأول فى الدواء غير التأويل الأول فعرض للناس نوع ثالث من الأمراض. ثم جاء متأول رابع، وتأول من جديد، واستبدل بالثالث دواء رابعا فعرض للناس نوع رابع من المرضى. ولما طال الزمان بهذا المركب العظيم الأول وتأوله الناس فبدلوه وغيروه عرضت للناس أمراض كثيرة حتى انقضت المنفعة المقصودة من هذا الدواء المركب فى حق أكثر الناس. وهذا هو حال المتكلمين الذين استحدثوا فرقا فى الشريعة، كل فرقة تؤولها بطريقتها زاعمة أن تأولها هو المقصود من الشرع حتى تمزق الشرع وتفرق وبعد عن موضعه الأول. وقد تنبأ الرسول صاحب الشرع بذلك فى حديث الفرقة الناجية مبينا انها هى التى سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله، ولم تصرح بتأويلها للناس[1].

والسؤال هو: هل هناك دواء جامع شاف لكل الأمراض، نوع من الوصفة السحرية التى يسخر منها الأديب الشعبى أو التى تؤيدها الأمثال العامية والأغانى

---

(١) السابق ص ١٨٠-١٨٢.

الشعبية؟ ولماذا إنكار الأدوية المفردة والفروق الفردية ورغبة الأطباء فى التطوير والتجديد؟ وما عيب المنهج التجريبى، وهو المنهج العلمى الذى استعمله ابن رشد نفسه فى علم الطب وأن يصلح الثانى ما أفسده الأول؟ وهل المريض الذى لم ينفعه الدواء يكون العيب فيه أم فى الدواء؟ وهل يتكيف الجسم حسب الدواء أم يتغير الدواء بحسب طبيعة الجسم؟ وهل يعقل أن يخطىء كل المتأولين من أجيال المجتهدين؟

واضح أن ابن رشد هنا سلفى. يرى أن العودة إلى الأصول الأولى خير وسيلة للاصلاح، العودة إلى الوحدة الأولى بدلا من التفرق والتشتت والتحزب نتيجة الاجتهادات والتأويلات المتعددة للفرق. وبتكرار عادة التغيير يتم الانقاذ بالعودة إلى المركب السحرى الأولى الذى تمثله الفرقة الناجية، فرقة السلطان، التى تخلص العالم من فرق الضلال، فرق المعارضة. كل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية كما يهوى لاستبعاد الخصوم. الكل يؤول ويستبعد التأويلات الأخرى. كل يعتبر نفسه المعبر عن مقاصد الشرع، والآخرون منحرفون عنه.

وبالرغم من أن ابن رشد ينقد علم الكلام كنسق للعقائد إلا أنه حين يعرض لمنهج التأويل يستعمل منهجا تاريخيا لرصد تاريخ التأويل أى نشأة الانحراف عن ظاهر الشرع وتطوره. وأول من غير هذا الدواء الأعظم الذى أتى به الشرع هم الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد "فطم الوادى على القرى". فقد صرح بالحكمة إلى الجمهور وبآراء الحكماء كما فهمها فى "المقاصد" للرد عليهم. ثم كفر الحكماء فى "التهافت" فى ثلاث مسائل، خرجوا فيها على الاجماع وبدعهم فى سبع عشرة مسألة. وأتى بحجج مشككة وشبه عيرة أضلت الناس عن الحكمة والشريعة. ثم صرح فى "الجواهر" بأن ما أتى به فى "التهافت" إنما هى أقاويل جدلية. ثم أثبت الحق فى "المضنون". ثم ذكر فى "المشكاة" مراتب العارفين، وجعلهم جميعا محجوبين عن الله إلا الذين اعتقدوا أن الله غير محرك السماء الأولى، وهو الذى صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاده مذهب الحكماء فى الالهيات والتى اتهمها بأنها مجرد تخمينات بخلاف سائر علومهم. وفى "المنقذ" مال على الحكماء، وجعل العلم يحصل بالخلوة والفكرة. وهى مرتبة الأنبياء فى العلم. وهو ما صرح به أيضا فى "الكيمياء". فصار الناس بسبب هذا الخلط والتشويش فريقين. الأول يذم الحكماء والحكمة، والثانى يؤول

الشرع فيصرفه إلى الحكمة. وكلاهما على خطأ، والصواب فى رأى ابن رشد هو الاقرار بظاهر الشرع وعدم التصريح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأنه لا يجوز التصريح لهم بنتائج الحكمة دون البرهان عليها. وهذا لا يحدث إلا للعلماء الجامعين بين الشرع والعقل لا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فينتج عما فعله أبو حامد، الاخلال بالأمرين معا، الحكمة والشرع عند فريق، الاخلال بالشريعة من جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذى لا يجب الافصاح به، والاخلال بالحكمة لافصاحه عن معان لا يجب التصريح بها إلا فى كتب البرهان عند فريق آخر لأن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا كما بين ذلك فى "التفرقة". فقد عدد أصناف التأويلات، وقطع بأن المؤول ليس بكافر وأن فرق الاجماع فى التأويل. فاذا فعل أبو حامد ذلك فهو ضار بالشرع بوجه، وبالحكمة بوجه، ولهما معا بوجه، ضار لهما بالذات، ونافع لهما بالعرض لأن الافصاح بالحكمة لمن ليس أهلها يلزم عنه بالذات إما إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة. وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما[1]. وواضح أن تاريخ التأويل هو تاريخ أبى حامد وأنه الحاضر الغائب فى فكر ابن رشد، هاجسه الأول ومحاوره الرئيسى، صديقه اللدود، وعدوه الحميم. يقرؤه فى بعض كتبه مستبعدا "فضائح الباطنية"، و"الاقتصاد"، و"الاحياء"، و"التبر المسبوك"، و"المستصفى" بالرغم من اختصار ابن رشد له فى "الضرورى". كان على أبى حامد إلا يصرح بالحكمة للجمهور. أما وقد صرح فالصواب أن يعلم من يعلن أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست كذلك، وأن يعلم المنتسبون للحكمة أن الحكمة ليست مخالفة للشريعة. كل فريق لم يقف على كنههما معا بالحقيقة، لا كنه الشريعة ولا كنه الحكمة، وأن من يظن أن الشريعة مخالفة للحكمة مبتدع فى الشريعة ليس فى أصلها أو خطأ فى الحكمة وتأويلها مثل إنكار علم الله بالجزئيات. لذلك عرض ابن رشد فى "مناهج الأدلة" أصول الشريعة مبينا مطابقتها للحكمة من المؤولين لها فعرض الحكمة مبينا موافقتها للشريعة، وأن من ظن خلافهما فانه لم يحظ علما لا بالحكمة ولا بالشريعة. وهو ما قرره ابن رشد فى "فصل المقال". طريقة ابن رشد إذن فى تصحيح مفهوم الحكمة وفى الأخذ بظاهر الشرع حتى يظهر اتفاق الحكمة والشريعة. فالاختلاف بينهما ليس بالذات بل بالعرض، سواء فهم الحكمة وسوء تأويل الشريعة[2]. وواضح استطراد ابن رشد فى

---

(١) السابق ص ١٨٢-١٨٤.

(٢) وقد اتبع برجسون هذه الطريقة فى نقد سوء فهم علم النفس وسوء فهم الفلسفة من أجل بيان اتفاق الحياة الباطنية

المنهج أكثر من التطبيق، في الجدل أكثر من العقائد حتى أن التأويل كمنهج نظرى يصبح موضوعا مستقلا عن موضوعات التنزيه الثلاثة: الجسمية والجهة والرؤية. ويشعر ابن رشد بهذا الاستطراد ويعود إلى الموضوع[1].

لم يعط ابن رشد أمثلة على تأويل الخوارج. ربما يقصد رفعهم المصاحف على أسنة الرماح ومطالبتهم بألا حكم إلا لله، وهو تأويل سياسى. واعتبر المعتزلة أوائل المتأولين لأنهم كانوا يمثلون أهل السنة فى مقابل الشيعة وقبل انقلاب الأشعرى عليهم. ويمثلون مع الخوارج التأويل السياسى المعارض للأمويين، المعتزلة المعارضة العلنية الفكرية فى الداخل، تطبيقا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والخوارج المعارضة المسلحة فى الخارج تطبيقا لمبدأ الخروج على الحاكم الظالم، والشيعة المعارضة السرية فى الداخل انتظارا لظهور المخلص. ثم تعاونت الأشعرية والصوفية ممثلة فى الغزالى حتى جاءت الدولة العثمانية. فأبو حامد يصب فيه التاريخ وقوة الدولة[2].

ولم يعط أيضا نماذج من تأويل الصوفية وهم أهل التأويل وأربابه. أما الغزالى فانه هو الذى طم الوادى على القرى وصرح بالحكمة كلها إلى الجمهور وطبقا لفهمه اياها. فاجتمعت فى الغزالى مساوىء المتأولين كلهم، الخوارج وتأويلهم السياسى، ودفاعه عن نظام الملك، والمعتزلة وتأويلهم العقل دفاعا عن التنزيه، والردة الأشعرية فى سوء استخدام العقل والشرع معا ثم التأويل الباطنى المضاد للعقل.

لقد أرخ ابن رشد للتأويل عند الفرق مع إبراز دور الغزالى في مؤلفاته قبل ان يضع قانونا للتأويل فى النهاية للاجابة على سؤال: هل سبب الوقوع فى خطأ التأويل هو مجرد اللسان وتغيير المعنى الحقيقى للفظ إلى معنى آخر مؤول كما هو الحال فى الاستعارة وأساليب البيان؟ هل السبب هو مجرد اللغة أم اختلاف الناس فى الفهم وطبقات المفسرين وتعبيرهم عن مختلف المصالح الاجتماعية والقوى السياسية؟ قد تتغير الأسماء وتبقى المسميات. وقد يتبع تغير الأسماء أحيانا اكتشاف أبعاد جديدة فى المسميات كما هو

مع الحياة التأملية. وكذلك فعل جيتون فى نقد النقد التاريخى للكتب المقدسة وبيان اتفاقه مع عقائد الايمان.

(١) مناهج ص ١٨٥.

(٢) مشروع "التراث والتجديد" هى غزالية مضادة بعد ألف عام من ضربة الغزالى الأولى والتى لم تستطع بارقة ابن رشد من ايقافها.

الحال فى منطق التجديد اللغوى[1].

د- نفى الرؤية. ينفى المعتزلة والأشاعرة معا الرؤية. إلا أن الاشاعرة أرادوا الجمع بين النقيضين، نفى الرؤية وإثباتها، إنتفاء الجسمية وجواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس نظرا لتداخل الرؤية مع الجهة والجسمية وهو مستحيل أو عسير. فلجأوا إلى حيل وأقاويل سوفسطائية مموهة كاذبة. الحجج كالناس، فيها الفاضل والأقل فضلا ومن يوهم أنه فاضل هو المرائى. كذلك الحجج يقينية أو أقل من اليقينية أو مرائية توهم بأنها يقينية مثل حجج الأشعرية فى نقض دليل المعتزلة على نفيها والقول بجواز الرؤية لما ليس بجسم. والأشاعرة غير متسقين مع أنفسهم يطلقون قياس الغائب على الشاهد فى الشرط، الحياة شرط العلم، ولا يجعلونها شرط الرؤية. الله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية. لم تصرح الأشعرية بنفى الرؤية كالمعتزلة لأنها تثبت الجسمية وإلا كان ناقصا.

وحجج الأشاعرة إنما هى لتفنيد أدلة المعتزلة ولاثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه لا يعرض من فرضها محال. فالأشاعرة يعيشون على فكر غيرهم سلبا دون أن يكون لهم إيجاب. يمثلون رد فعل ولا يقدمون فعلا. ومع ذلك فأقاويلهم قسمان: الأول نقد أدلة المعتزلة والثانى إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم وأنها لا تتضمن المحال. عارضوا قول المعتزلة من أن كل مرئى فهو من جهة الرائى[2].

وينقد ابن رشد حجج الأشعرية لاثبات رؤية ما ليس بجسم وهما حجتان: الأولى، وهى الأشهر، أن الشىء يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه وجود. فهذه أربعة احتمالات وربما يوجد أكثر منها. ثم يبطل الدليل احتمالا وراء الآخر. فباطل أن يرى من حيث أنه جسم وإلا لما رؤى اللون، وباطل أن يرى لأن له لون وإلا لما رئى الجسم. ومن ثم لم يبق إلا الاحتمال الرابع أنه يرى من قبل أنه موجود. وهذا الدليل مغالطة لأن المرئى إما مرئى بذاته أو مرئى من قبل المرئى بذاته وهو حال اللون والجسم. فاللون مرئى بذاته، والجسم مرئى من قبل اللون. لذلك ما لا لون

---

(1) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٣٣-١٥١ وأيضا "اختلاف فى التفسير، اختلاف فى المصالح" فى الدين والثورة فى مصر جـ٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ١١٧-١٢٠، وأيضا "مناهج التفسير ومصالح الأمة" ص ٧٧-١١٥.
(2) السابق ص ١٧٢-١٧٤/١٨٥-١٨٧.

له لا يبصر. ولو رئى الشىء من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمسة، وتكون الحواس كلها حاسة واحدة، وتكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات. وهذا ضد المعقول، ورأى سوفسطائى تبناه أقوام قدماء مشهورون بالسفسطة. لذلك اضطر المتكلمون إلى القول بامكانية سماح الألوان ورؤية الأصوات. وهو خروج على الطبع والمعقول. فلكل حاسة وظيفتها، ولا تنقلب حاسة إلى أخرى.

والطريقة الثانية طريقة أبى المعالى فى "الارشاد". وهى أن الحواس تدرك ذوات الأشياء. وما تنفصل به الموجودات بعضها عن بعض أحوال لا تدركها الحواس. والذات هو نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات. ومن ثم تدرك الحواس الشىء من حيث هو موجود. وهى طريقة فى غاية الفساد. فلو كان البصر يدرك أشياء لما أمكن التفريق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشىء الذى تشترك فيه وإلا لأدركت الحواس كل المحسوسات على التبادل وليس على التفرد كجنس واحد. وهو مضاد للعقل والفطرة. إنما تدرك الحواس ذوات الأشياء بحواسها الخاصة. يرجع الفساد إذن إلى أن ما يدرك ذاتيا اعتبر مدركا بذاته. ولولا شهرة هذه الأقاويل وتعظيم قائليها لما أمكن الاقناع بها ولا وقع بها تصديق من صاحب فطرة سليمة(١).

والحقيقة أن الاحتمال الأول، رؤية الشىء من جهة أنه ملون، والاحتمال الثالث، رؤية الشىء من جهة أنه لون، احتمال واحد لأن الدليل واحد، "والا لما رئى الجسم". ومن ثم يقوم الدليل على احتمالات ثلاثة. بطل اثنان وصح الثالث. وهو برهان الخلف، إثبات الشىء بفساد نقيضه. وهو دليل سلبى وليس دليلا ايجابيا. كما يمكن للحواس أن تعمل على التبادل كما يقول كثير من الفنانين "العين تسمع والأذن ترى"، وكما هو الحال فى إدراكات الأعمى الأصوات، والأصم للمبصرات. كما ترى الصوفية أن تبادل الحواس ممكن، وأن الله يسمع، وأن الصوت يرى كذبذات، وأنه من خلال الصوت يمكن تجسيد المرئى مثل صوت المرأة الجميلة وإدراك تكوينها بالعقل. وقد رأى الله موسى بالصوت. وتعبر الموسيقى عن جمال الطبيعة بالصوت. وقد تناول المتكلمون فى نظرية العلم عمل الحواس وأثاروا إشكال السمع والبصر، وأولوية كل منهما على الآخر(٢). خطأ الدليل

---

(١) السابق ص ١٨٧-١٨٩.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية الوجود ٣- الكيف أ- الكيفيات

جعل الله ذاتا وهو أقرب إلى الحال، ومشاركة الذات الالهية لباقى الذوات الموجودة، وعدم تفرد الله بوجود خاص.

ويعرض ابن رشد رد الاشعرية على المعتزلة فى نفى الرؤية اعتمادا على أن كل مرئى فهو من جهة الرائى بأن هذا هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأن هذا الموضوع لا ينطبق عليه قياس الغائب على الشاهد، وأنه يجوز أن يرى الانسان ما ليس فيه جهة بالقوة المبصرة دون عين. ومن ثم خلط المعتزلة بين العقل والبصر. الأول يدرك ما ليس بجهة أى فى مكان على عكس الثانى الذى يدرك فى جهة مخصوصة بأوضاع وشروط محدودة ثلاثة: حضور الضوء، الجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، كون المبصر ذى ألوان بالضرورة. ولا يمكن نقد ذلك وإلا بطلت أوائل العلوم المعلومة بالطبع، وبطلت جميع علوم المناظر والهندسة. يقاس الغائب على الشاهد عند الأشعرية مثلا فى حالة الشرط، الحياة شرط العلم. وقد عاند أبو حامد هذه المقدمة "كل مرئى من جهة الرائى" فى "المقاصد" بأن الانسان يبصر ذاته فى المرآة، وأن ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة. فهو يبصر ذاته فى غير جهة. وهذه مغالطة منه. فان الذى يبصره هو خيال ذاته. والخيال فى جهة المرآة، والمرآة فى جهة[1].

وبعد نقد ابن رشد الأشاعرة ثم ضرب المعتزلة بالأشاعرة ينقد المعتزلة مباشرة فى جدل صاعد. إذ ليس عند المعتزلة برهان ولا عند المتكلمين برهان على نفى الجسمية. فقد انبنى نفى الجسمية على وجود الحدوث للجسم بما هو جسم. ومن يملك البرهان على ذلك هم العلماء. فهذه موضوعات طبيعية أصبحت لاهوتية وأصلها فى الطبيعة. ومع ذلك أنكر المعتزلة الرؤية. وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين وجب عندهم أن تنتفى الجهة وبالتالى انتفاء الرؤية. فكل مرئى فى جهة من الرائى. فردوا الشرع المنقول، واعتلوا بأن الاحاديث أخبار آحاد وهى لا توجب العلم، وأن ظاهر القرآن معارض لها. أنكر المعتزلة الرؤية بالرغم من ورد الشرع باثباتها فى نصوص كثيرة

المسموعة ص ٥١٤-٥٢٦ وأيضا "الفنون البصرية والفنون السمعية أيهما أقرب إلى الذوق العربى؟" حصار الزمن جـ١ (تحت الطبع).

(١) السابق ص ١٨٦-١٨٧/١٦٦.

ومشهورة. فشنع الأمر عليهم مما يكشف عن خطر الشرع على حرية الفكر ومنطق البرهان. وسبب شبهتهم أن المعتزلة قد نفوا الجسمية من الله، وصرحوا بذلك لجميع المكلفين مما ينتج عنه انتفاء الجهة. ويرد وابن رشد على المعتزلة وفى نفس الوقت دون استعمال حجج أبى حامد الصوفى الذى اجتمعت فيه مساوىء الأشعرية والتصوف ولكن يرفض قياس الغائب على الشاهد فى موضوع الرؤية، ويكون صاحب معيار مزدوج، يطبقه فى الحياة شرط العلم، ويرفضه فى الرؤية. يرفض تطبيق قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الفكر الدينى من أجل اثبات الغائب ضد الشاهد وهو أساس الفكر الغيبى.

والحقيقة أن المعتزلة متسقون مع أنفسهم، نفى الجسمية يؤدى إلى نفى الجهة الذى يؤدى إلى نفى الرؤية. وما الضير طبقا لمناهج الاستدلال بالمنقول معارضة أخبار الآحاد بظواهر القرآن، بالاضافة إلى ضعف رواية الرؤية، والقرآن مقدم على خبر الآحاد؟ فالحكم الأصولى بالضرورة هو نفى الرؤية.

وهل خطأ المعتزلة التصريح بالنفى للمكلفين أم كان من الأفضل إبقاء الناس على تجسيمهم وتشبيههم وحسيتهم أى وثنيتهم لا فرق فى ذلك بين المسلمين أنصار التنزيه وبين باقى الديانات الأخرى كالنصرانية التى تقوم على التشبيه؟ أى الطريقين أفضل، ظاهر الجمهور أم تأويل العلماء؟ والمكلفون لفظ جديد يستعمله ابن رشد للجمع بين العلماء والجمهور. وهل سيحاسب الله الناس يوم القيامة بمقياسين، الظاهر للجمهور، والمؤول للعلماء، وكلاهما مكلف بنفس التكاليف؟ إن خطورة المعتزلة فى نفى الرؤية أقل من خطورة الأشعرية فى إثباتها. ونفى الرؤية عند المعتزلة دفاعا عن التنزيه خير من اثباتها عند الأشعرية وقوعا فى التشبيه والتجسيم.

ثم يحول ابن رشد الموضوع إلى منهج فى صيغة سؤال: هل يجوز التصريح فى الشرع بالمسكوت عنه للجمهور؟ إن السبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتى الجأت المدافعين عنها إلى بعض الأقوال الهجينة التى ينفر منها من يميز بين الأقاويل هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله قبل التصريح بنفى الجسمية للجمهور لأن من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن هناك موجودا ليس بجسم وأنه مرئى بالأبصار لأن المدركات الحسية فى الأجسام أو أجسام . لذلك اعتبر النفاة أن الرؤية هى مزيد من العلم. وهذا أيضا لا يصح الافصاح عنه للجمهور. ولما كان عقل الجمهور لا ينفك عن التحليل

وأن ما لا يتخيل هو عدم، وأنه يستحيل تخيل ما ليس بجسم، والتصديق بما هو غير متخيل عدل الشرع عن التصريح بهذا المعنى، ووصف الله بأوصاف تقرب من قوة المتخيل مثل وصفه له بالسمع والبصر والوجه بالرغم من التأكيد على نفى المماثلة والمجانسة مع الموجودات المتخيلة. ولو كان قصد الشرع التصريح بأنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذه المقالات، ولما ضرب المثل بالنور أشهر الموجودات فى الحس والتخيل. ومن ثم أمكن للجمهور فهم المعانى الموجودة فى المعاد بأمور متخيلة محسوسة. فاذا أخذ الشرع على ظواهره فى أوصاف الله لما عرضت فيه شبهة إن قيل إنه نور وأن له حجابان من نور كما جاء فى القرآن والسنة، وأن المؤمنين يرونه فى الآخرة كما نرى الشمس سواء فى حق الجمهور أم فى حق العلماء. فقد قام البرهان عند العلماء على أنها مزيد علم. فاذا صرح بذلك للجمهور بطلت الشريعة أو كفروا المصرح لهم بها. والخروج على الشرع ضلال. لقد ضرب الشرع للجمهور الأمثلة التى لا يمكن جعل الناس شرعا واحدا فى التعليم أو فى عمل من الأعمال فذلك مناقض للمحسوس والمعقول. الرؤية إذن معنى ظاهر، ولا تعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره، ولم يصرح بنفى الجسمية أو اثباتها(1).

يبدو أن ابن رشد هنا من أنصار الحقيقتين، التصوير والاستدلال، الخيال والعقل، العامة والخاصة، الجمهور والعلماء. الأولى علنية والثانية سرية لا يصرح بها الشرع سواء فى القرآن أو عند العالم، وهو اتجاه شيعى إمامى وليس اتجاها سنيا، أعوذ بالله من علم لا ينفع. وذلك يطرح عدة تساؤلات: إلى متى يوخذ بظاهر الشرع دون تأويله دفعا لمخاطر التجسيم والتشبيه واثباتا للتنزيه؟ وإلى متى يظل الجمهور على عماه والمجتمع كله يسعى نحو مزيد من العقلانية؟ وهل يتحدث الله على مستوى الجمهور أم على مستوى العلماء؟ إن نزل على مستوى الجمهور تضايق العلماء، وإن نزل على مستوى العلماء لم يفهم الجمهور؟ أم أنه نزل على المستوين وخاطب الفريقين على نحوين مختلفين؟ وهل الوعى السياسى فيه أيضا علماء وجمهور، علماء لهم حق التفسير وجمهور له واجب الطاعة؟ أليست هذه هى ولاية الفقيه عند الشيعة ومن ثم لا خلاف بين سنه وشيعة فيما يتعلق بأولى الأمر؟

(1) السابق ص ١٨٩-١٩١.

والحقيقة أن الرؤية ليست فقط مزيدا من العلم بل تأكيدا على أن العلم الالهى علم حسى وليس مجردا، تجريبى وليس نظريا. أليس مفهوم النور مجرد مخرج، الله نور، والنور يرى، وبالتالى لا تكون شبهة عند الجمهور وإن ظلت عند العملاء لأن الصورة الفنية ليست مقياسا برهانيا بل قياسا تمثيليا. والتحدى المعرفى هو العلاقة بين الرؤية الالهية والرؤية العلمية فى مواضيع الضوء والأشعة والأجسام والعين، أيهما مقياس للآخر، أم أنهما يخضعان لنظرية واحدة؟ وقد تحدث ابن الهيثم فى كتاب "المناظر" عن الرؤية الالهية والرؤية الحسية كموضوع واحد[1]. وهل المسائل النظرية جوهرية إلى هذا الحد أم أن المسائل الاجتماعية والسياسية هى التى تعبر عن مصالح الناس؟ أيهما أفضل، اللاهوت النظرى أم اللاهوت العملى، اللاهوت العقائدى أم اللاهوت السياسى؟

٣- **صفات الذات**: وهى سبع فى النسق الاشعرى: الثلاثى: العلم والقدرة والحياة، والرباعى: السمع والبصر والكلام والارادة[2]. ولكن ابن رشد يغير الترتيب بادئا ببعض الصفات مثل العلم ثم الحياة، وجامعا بين الارادة والقدرة بالرغم من اختلاف الصفتين، ثم واضعا الكلام قبل السمع والبصر. العلم أول صفة عند الأشعرية وابن رشد نظرا لأولوية النظر على العمل. ثم يفترقان بعد ذلك. تحول الأشعرية العقل النظرى إلى عقلى عملى فى القدرة، وتجعل الحياة، ملكة الحكم، شرطا لهما، وابن رشد يجعل العلم تعبيرا عن الحياة أولا ثم يتحقق فى القدرة. والصلة بين القدرة والارادة مثل الصلة بين القضاء والقدر أى العام والخاص، وقد يكون نسق الأشعرية أحكم. فالترتيب الأشعرى: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة. وترتيب ابن رشد: العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام. ويلاحظ عدم تناسب كمى فى عرض الصفات، العلم والكلام أكبرها، والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر أصغرها. ربما يكفى التمرين فى صفة واحدة مثل العلم أو صفتين مثل العلم والكلام وليس فى كلها. وربما لأن العلم أول الصفات، والكلام أخطرها نظرا لارتباطها بقضية خلق القرآن.

أ- **العلم**. ليس لدى المتكلمين برهان على إثبات العلم إلا القول بأن العلم المتغير بتغير الموجودات علم محدث. والبارى لا يقوم به حادث لأن مالا ينفك عن الحوادث فهو

---

(١) انظر المجلد الثانى: التحول، الجزء الثالث، التراكم، الفصل الثالث، الإبداع الخالص.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة"، جـ٢ التوحيد، ثانيا: أوصاف الذات وصفاتها ص ٧٦-٩٧.

حادث. وهى مقدمة كاذبة. ولا يقال إن البارى يعلم حدوث المحدثات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فهذه بدعة فى الاسلام[1]. واضح أن ابن رشد يرفض كل تأسيس عقلى للايات، وكل عرض لمقدمات نظرية بديهية من أجل تعقيل الآيات. صحيح أن حجة المتلكمين لا تثبت العلم، ولكنها تثبت العلم القديم. ولماذا تكون "مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث" مقدمة كاذبة؟ ولماذا يكون رفض أن يعلم الله المحدثات لا بعلم حادث ولا بعلم قديم أى رفض الدخول فى القسمة العقلية ذات الاحتمال الضيق، وهو نوع من التوقف عن الحكم، وتجاوز الثنائيات المتعارضة، لماذا يكون ذلك بدعة في الاسلام؟ والحكم بالبدعة حكم فقهى يرى أن الكلام بدعة.

ويثبت ابن رشد العلم فى الكتاب لأن المصنوع يدل على الصانع من جهة ترتيب أجزائه أى كون الأجزاء بعضها لبعض، وموافقتها للمنفعة المقصودة منه. وإن جواز أن تكون الأشياء المصنوعة على غير ما هى عليه هو ما تتصف به المصنوعات الخسيسة وليست الشريفة وبالتالى فان رأى المتكلمين مضاد للحكمة والشريعة أى للعقل والنقل.والصانع ليس هو الطبيعة بل صانع رتب كل شيء من أجل غاية توجب أن يكون عالما بها بالرغم من وجود حفائر وسدود طبيعية وكهوف وقدرة الكائنات الحية التكيف مع الطبيعة. دليل إثبات العلم أشبه بدليل العناية. ولماذا تصور الطبيعة وكأنها سفيهة؟ ولماذا لا تكون الطبيعة عاقلة؟ وهل يحتاج العلم إلى إثبات بالدليل العقلى والنص واضح ومقنع؟

ثم يتناول ابن رشد وصف العلم بالقدم لأنه لا يجوز على الله الاتصاف بها فى وقت ما دون التعمق أكثر من ذلك كما فعل المتكلمون، أن الله يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم وإلا لكان العلم بالمحدث وقت وجوده ووقت عدمه علما واحدا، وهو مناقض للعقل لأن العلم علم بالموجود. ولما كان الموجود مرة بالفعل ومرة بالقوة كان العلم بالحالتين مختلفا. وهذا ما لم يصرح به الشرع بل صرح بخلافه وهو العلم بالمحدثات حين حدوثها، وعلمه بالاشياء قبل كونها وبعد كونها ومع تلفها لأن الجمهور لا يفهم إلا هذا المعنى. هنا يبدو ابن رشد فقيها ظاهريا حنبليا، يرفض الدخول فى متاهات عقلية كما رفض أحمد بن حنبل من قبل القول بقدم القرآن أو بحدوثه. واعتبرها بدعة. وهو مفهوم فقهى. وتعنى المتاهة العقلية التى لا حل عقلى لها لأنها خالية من المضمون، مجرد

---

(١) السابق ص ١٦١-١٦٢.

افتراض نظرى بعيد عن الواقع، تنزه الله باسم الوحى، وتضحى بما سواه، العقل والطبيعة وقول المتكلمين بعد إثبات قدم الصفة أن الله يعلم المحدث بعلم قديم قول طبيعى بالرغم مما فيه من مشاكل وهو الاختلاف بين العلم والمعلوم.

وقد حاول المتكلمون الخروج من المأزق عن طريق التفرقة بين وجود العلم بالقوة ووجوده بالفعل. ولكن ابن رشد نقد هذا المخرج بأن هذه التفرقة لم يصرح بها الشرع وكأن الشرع يصرح بكل شيء، وهو استنتاج من مقدمة أولى متسقة من صنع العقل. ومع ذلك، الانتقال من القوة إلى الفعل حركة، والقديم لا تجوز عليه الحركة. وقد وقع ابن رشد نفسه فى مأزق الأشعرية باثبات صفة العلم قديمة. ويمكن تجاوزه ونقد ابن رشد له بطريقة أفضل، الخروج من المسار المجرد نفسه الذى يفترض استحالة الجمع بين المختلفين على نحو تجريدى، علم الله القديم بمعلوم حادث عن طريق مستويات التحقق أو نقل الموضوع كله إلى مستوى الذات والصفات فى الشخصية الانسانية. فالفكر الكلامى كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد. فهو فكر تمثيلى تشبيهى قياسى لا يختلف عن القياس الفقهى إلا فى المجال، العقيدة دون الشريعة، النظر وليس العمل، الفكر لا السلوك. وكل فكر إنسانى فى النهاية يعبر عن مطلب واقتضاء ، لا يصف شيئا فى الخارج، كما يبدد ذلك من أفعال الوجوب إيجابا أم سلبا مثل "يجب أن"، "لا يجوز عليه".

ب- **الحياة والقدرة والارادة.** يعرض ابن رشد صفة الحياة قبل القدرة خارج الترتيب الأشعرى، ويستنبطها من العلم، قياسا للغائب على الشاهد لأن الحياة شرط العلم. يقبل ابن رشد القياس لو كان فى صالحه ويرفضه لو استعملته الأشعرية والنسق الأشعرى. يبدأ بالعلم أولا والقدرة ثانيا أى النظر والعمل ثم الحياة شرط لهما. الحياة لها وجهان، النظر والعمل، الفكر والسلوك، العقيدة والشريعة، وهو أكثر اتساقا مع العقل من ترتيب ابن رشد، العلم فالحياة، ثم الارادة والقدرة.

ويضم ابن رشد صفتى الارادة والقدرة معا مع أن القدرة ثانى صفة بعد العلم فى النسق الأشعرى فى الثلاثى، والارادة سابع صفة بعد السمع والبصر والكلام فى الرباعى. صحيح أن الارادة والقدرة متصلتان مثل علاقة العموم بالخصوص. فالقدرة هى الصفة العامة، والارادة هى القدرة الخاصة على تجاوز الهوى والانفعال. والارادة تعبير عن العلم لأن العالم لا يكون إلا مريدا، وصدور الشيء عنه لا يكون إلا بارادة. والقدرة أيضا

شرط العلم. ومن ثم يكون للعلم شرطان، الارادة والقدرة. ويتصور ابن رشد العلم على أنه صدور للشيء وليس مجرد تعلق عالم بمعلوم كما هو الحال فى الأشعرية. ويبدو أن نظرية الصدور التى عاداها ابن رشد فى الحكمة خاصة عند ابن سينا قد تسربت اليه فى نقد علم الكلام.

ثم تعود قضية قدم الصفات وحدوثها صفة الارادة. فيستحيل القول بأنه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة تحت وهم أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث. هو غير معقول عند العلماء، ولا يقنع الجمهور الذى بلغ مرتبة الجدل، وأقرب إلى البدعة. وهو مريد للشيء وقت تكونه وغير مريد لكونه فى غير وقت تكونه، نوع من التلاعب بالألفاظ وإيثار لحدوث الصفات على قدمها. فابن رشد أقرب إلى الاعتزال دون التصريح بذلك بالقول بحدوث الصفات. يقبل ابن رشد أن تكون الارادة صفة دون القول أنه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة فتلك بدعة من توهم المتكلمين تقوم على وهم أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث. يرفض ابن رشد أى تأسيس نظرى للآية. ويرى أن فى الفكر ابتداع، وأن الرأى قد يكون بدعة وليس اجتهادا، وهو موقف الفقهاء. وتلك بداية التشخيص بالارادة والرغبة والعزم والنزوع واستمرار قياس الغائب على الشاهد(١).

جـ- الكلام. ويثبت ابن رشد صفة الكلام استنباطا من صفة العلم وصفة القدرة على الاختراع. فالكلام فعل يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له العلم النفسى. الكلام فعل من أفعال الفاعل. وإذا كان الانسان الذى ليس بفاعل حقيقى يقدر على الكلام لأنه عالم قادر فالأولى أن يجب ذلك فى الفاعل الحقيقى، قياسا للغائب على الشاهد، وتصور الله قياسا على الانسان.

وشرط آخر قياسا للغائب على الشاهد أن يكون الكلام بواسطة اللفظ سواء من الانسان أو فى نفس من اختار الله من عباده بواسطة. وقد تكون الواسطة ملكا. كما أخبر به النبى دون وجود برهان عليه. وقد تغيب فيكون وحيا من النفس إلى النفس مباشرة. وقد أشار النص إلى هذه الطرق الثلاثة، الوحى من النفس إلى النفس وهو طريق عيسى، والوحى من وراء حجاب الألفاظ وهو طريق موسى أو إرسال الرسول وهو طريق محمد

---

(١) السابق ص ١٦١-١٦٢.

وطريق العلماء الذين عرفوا الله من هذا الطريق أن القرآن كلام. وهنا يبدو ابن رشد شيعيا إماميا يرى أن العلماء يأخذون علومهم من الله مثل الرسول، ليس فقط بتفسيره ولكن أيضا باستقبال أدلة صدقه. هذه الطرق الثلاثة متطورة وليست خارج حدود التطور وبالتالي يكون آخرها أكملها. أولها أدل وأوقع على صلة الله بالانسان أى الذاتية وآخرها صلة الوحى بالعالم أى الموضوعية. وينتهى ابن رشد إلى أن كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق لله لا للبشر. لذلك باين لفظ القرآن نفس اللفظ الذى ينطق به سائر البشر. فهو فعل للانسان باذن الله. أما ألفاظ القرآن فهى خلق الله واستبعاد كل رأى آخر. القرآن كلام الله وحروف المصحف من صنع الانسان باذن الله، يجب تعظيمها لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى غير المخلوق. فمن نظر إلى اللفظ دون المعنى قال بخلق القرآن، ومن نظر إلى المعنى دون اللفظ قال بقدم القرآن، والحق الجمع بينهما. أراد ابن رشد أن يجمع بين الموقفين المتعارضين، الأشعرية والمعتزلة، والتوسط بينهما كقاضى يصلح بين المتخاصمين. والحقيقة أن هذا الجمع أقرب إلى موقف الأشعرية القائل بقدم القرآن لأن لفظ القرآن مخلوق من الله، ونفس اللفظ خارج القرآن من فعل الانسان باذن الله. فلم يعد يبق من الاعتزال شىء. بل ويستبعد ابن رشد أى حل آخر "ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة"[1].

والحقيقة أن تفرقة ابن رشد بين لفظ القرآن ونفس اللفظ المتداول خارج القرآن، الأول من خلق الله والثانى من فعل الانسان باذن الله تفرقة يصعب قبولها لأن كليهما نطق إنسانى وصوت إنسانى. وما سمعه النبى لا نعرفه. وإنما نعرف ما تلفظ به النبى بصوته وبلغه عنه الصحابة والحفاظ بأصواتهم. كما أن حرف الكتابة من صنعنا وخط أيدينا وخط كتابة الوحى. والقرآن قد بلغ صوتا وليس كتابة بألواح نزلت من السماء. وإن تعظيم الكتابة لأنها دالة على اللفظ وقوع فى أسوء صور التشبيه. والقول بأن اللفظ مخلوق لله، والمعنى غير مخلوق يثير نفس الاشكال الذى يعيبه ابن رشد على الأشعرية، كيف يخرج المخلوق من الله وهو غير مخلوق؟ كيف يخرج المراد الحادث من الارادة القديمة؟ وتصور ابن رشد للفظ القرآن المخلوق ونفس اللفظ بالحادث من فعل الانسان باذن الله لا يمنع من الشركة بين اللفظين. فالله والانسان كلاهما خالق للفظ على مستوين مختلفين.

---

(١) السابق ص ١٦٣.

وقد نفت الأشعرية أن يكون المتكلم فاعلا للكلام وإلا كان الله فاعلا لكلامه، والكلام متقدم بذاته وبالتالى يكون الله فاعلا للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث، فنفوا ان يكون الله فاعلا للكلام وجعلوه صفة قديمة لذاته كالعلم. وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على اللفظ. وظنت المعتزلة أن الكلام هو فعل المتكلم وهو اللفظ فقط. لذلك قالوا القرآن مخلوق. فليس من شرط الفعل أن يقوم بفاعله على عكس الأشعرية التى تشترط أن يقوم الكلام بالمتكلم. وكلاهما صحيح فى الشاهد، كلام النفس واللفظ الدال عليه.

والحقيقة أن كلام النفس وحده في الخالق دون اللفظ وهو القائم به. اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم. لذلك أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق. واشترطت المعتزلة أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق لذلك أنكرت كلام النفس. وقول كل منهما فيه جزء من الحق وجزء من الباطل[1]. والحقيقة أنها تفرقة أصولية تحل مشكلة كلامية. يظل الموضوع قائما على قياس الغائب على الشاهد. فكل تفكير فى الله هو قياس على الانسان.

د- **السمع والبصر.** وهما صفتان ثابتتان بالشرع لاختصاصهما بمعان مدركة فى الموجودات لا يدركها العقل. ولما كان الصانع يدرك كل ما فى المصنوع فان له هذان الادراكان، عالما بالمبصرات والمسموعات. فهما ضروريان للعلم. وهما من شروط المعبود. فمن العبث عبادة الانسان لاله لا يسمع ولا يبصر. هذا هو ما صرح به الشرع كى يعلمه الجمهور، لا أكثر من ذلك، وكأن العقل لا عمل له فى الاستنباط وفى إيجاد النسق. وارتباطهما بالعلم حقيقى. والعلم حسى من خلال السمع والبصر، أفضل حاستين فى الحواس الخمس كما قال الأصوليون بصرف النظر عن أولوية السمع على البصر (محمد) أو البصر على السمع (موسى). صفتان تدركان مالا يدركه العقل، وكأن هناك تعارضا بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، وكأن العقل عاجز عن الادراك دون الحس، وكأن الحس هو الذى يمد العقل بمدركاته. وهل الانسان فى حاجة إذا عبد أن يدرك أن المعبود يدركه ويشعر به؟ إذا كانت العبادة صلة بين شعورين نعم، إدراك متبادل. والحقيقة أن كل ذلك وجوب واقتضاء أى أنه فكر معيارى يصف ما ينبغى أن يكون ولا يقرر ما هو كائن، فمن العبث أن يعبد الانسان إلها لا يسمع ولا يبصر فى حين

---

(١) السابق ص ١٦٢-١٦٤.

أن الانسان كذلك طبقا لقياس الأولى، إعطاء الله ما يستحقه الانسان. وجعل الله فى حاجة إلى حواس حتى يدرك المدركات. وهل العلم الالهى فى حاجة إلى مدركات حسية حتى يكون كاملا[1]؟

٤- **الأفعال.** ويتناول ابن رشد خمس مسائل:

أ- إثبات خلق العالم، وقد تم تناوله من قبل فى الأدلة على وجود الله، دليل القدم والحدوث وأحيانا فى صفات الذات، صفة القدرة، القدرة على خلق مالا يكون.

ب- بعث الرسل، وهو أول موضوع فى السمعيات، النبوة.

جـ- القضاء والقدر، وهو أول موضوع فى العدل أو ما يجوز على الله تعالى عند الأشعرية فى أحكام العقل الثلاثة بين العقليات والسمعيات.

د- التجوير والتعديل، وهما لفظان اعتزاليان، ويعنيان الحسن والقبح، وبالتالى يكتمل العدل، ولكن فى نظرية الأفعال بعد أن انضم أصل العدل إلى أصل التوحيد.

هـ- المعاد، وهو الموضوع الثانى فى السمعيات.

ولا يتعرض ابن رشد للايمان والعمل مع أنه من الموضوعات الرئيسية فى وضع موضوع الصلة بين النظر والعمل وموضوع الامامة وهى المشكلة السياسية، نشأة السلطة ومصدرها. كما تغيب ملحقات الامامة وكل ما يتعلق بالتفضيل والفرقة الناجية. وهو ما بدأه الغزالى فى "الاقتصاد"، معاركه مع الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة. واذا كان مشروع ابن رشد له غاية سياسية فلماذا ترك الموضوعين السياسيين المباشرين؟ هل لأنه فقيه يعتبر الايمان والعمل من الأحكام الشرعية كما يعتبر الامامة من الموضوعات الفقهية، موضوعها "بداية المجتهد"؟ ابن رشد صاحب مشروع كبير يتلخص فى تخليص الوافد من سوء تأويله على أيدى الشراح المسلمين، الحكماء الاشراقيين عامة خاصة ابن سينا، وتخليص الموروث من سوء تأويله على أيدى المتكلمين خاصة الأشعرية.

أ- **خلق العالم.** ويختلف المتكلمون فى مسألة قدم العالم وحدوثه بين الأشعرية من ناحية، والحكماء المتقدمين من ناحية أخرى. وهو اختلاف راجع إلى التسمية خاصة عند

---

(١) السابق ص ١٦٥.

بعض القدماء[1].والحقيقة أن الفرق ثلاث: المتكلمون الذين يقولون بحدوث العالم، والدهرية التى تقول بقدمه، والفلاسفة متوسطون بين الفريقين يقولون بقدم الحركة أو قدم الزمان أو قدم المادة. وهو عود إلى موضوع الأدلة على وجود الله ولكن عن طريق الأفعال، خلق العالم، وليس عن طريق الذات، إثبات وجود الله.

ويقوم هذا الدليل العقلى البسيط على أصلين معترف بهما عند الجميع. الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق للانسان، والثانى أن كل ما يوجد موافق فى جميع أجزائه لفعل واحد متجه نحو غاية واحدة. والنتيجة إذن هو مصنوع بالضرورة، وكل مصنوع له صانع. وتدل العناية على الأمرين معا. لذلك كانت أشرف دلالة على وجود الصانع.

وهذا الاستدلال موجود فى الكتاب فى عديد من الآيات التى يذكر فيها بدأ الخلق، وموافقة أجزاء العالم لوجود الانسان، والتنبيه على أمر معروف للبشر، خلق الأرض بحيث تكون سكنا لهم. ولو كانت متحركة أو بشكل آخر أو فى موضع آخر أمكنهم الحياة فيها. فالمهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع بالاضافة إلى الوثارة واللين استعارة وإعجاز وإيجازا. كما نبه على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال. فلو كانت الأرض أصغر لتزعزعت من حركات باقى العناصر ولهلك الحيوان. وموافقة سكونها لما عليها من الموجودات ليس عن اتفاق بل عن قصد قاصد، وإرادة مريد. وكذلك موافقة تعاقب الليل والنهار لحياة الانسان فى الحيوان. الليل ستر من حرارة الشمس، وإلا هلكت الموجودات، النبات والحيوان. لذلك سمى الليل لباسا، استعارة بليغة. وفى الليل منفعة أخرى للحيوان هو النوم بعيدا عن الضوء ويقظة الحواس. الكون بنيان يدل على الاختراع والاتقان والنظام والترتيب. فيه قوة وحركة. كل ذلك يدل على موافقته فى أعداده وأشكاله وأوضاعه وحركاته الموجودات على الأرض. فلو وقف جرم واحد لحظة واحدة لفسدت الأرض ووقفت حركتها. لذلك زعم البعض أن النفخ فى الصور، سبب الصعقة، هو وقوف الفلك. ومنفعة الشمس أنها سراج وهاج لأن الأصل الظلمة، والضوء طارىء عليها للانتفاع بحاسة البصر بالاضافة إلى سائر منافعها. وينزل المطر للنبات والحيوان بقدر محدود، وفى وقت محدود، لينبت الزرع. ولا يمكن أن يكون ذلك اتفاقا بل قصدا وعناية. وكثرة الآيات فى العناية تستحق أن يفرد لها كتاب خاص. وهو

---

(١) فصل ص ٢٠، مناهج ص ١٩٥-١٩٨، تهافت ص ٧٤.

موضوع موروث خالص من الأصول الأولى، لم تعرفه اليونان.

وهو دليل شرعى. فقد قصد الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله ومخترع له وأنه لم يوجد عن اتفاق أو من تلقاء نفسه. وهى طريقة بسيطة معترف بها عند الجميع فى تعليم الجمهور لاثبات حدوث العالم إن لم يكن لها مثال فى الشاهد فقد استعمل الشرع مثالا من حدوث الأشياء فى المشاهدة. لقد سلك الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع، وهو طريق العناية. وهنا يكرر ابن رشد من جديد دليل العناية الذى عرضه أولا فى الأدلة على وجود الله، ويقوم على الموافقة بين الانسان وبين كل شىء فى هذا العالم فى منفعته وغايته مما يدل على وجود صانع مريد عاقل، وليس عن اتفاق. كل ما فى العالم من شمس وقمر وكواكب التى هى سبب الفصول الأربعة، وتعاقب الليل والنهار وسقوط الأمطار، وجريان المياه، وهبوب الرياح، وعمارة الأرض، ووجود الناس، وسائر الكائنات من الحيوان والنبات وموافقة الأرض لسكنى الناس والحيوان، الماء للحيوان المائى والهواء للحيوان الطائر. ولو اختل فيها لاختل وجود المخلوقات. ولا يمكن أن تكون هذه الموافقة باتفاق بل عن قصد من قاصد، وارادة من مريد، هو الله. فالعالم مصنوع، إذ لا يمكن ان توجد الموافقة عن اتفاق من غير صانع.

وطريق الشرع إلى ذلك ليس طريق الأشعرية، وليس من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا من الطرق العامة الخاصة بالجمهور. هى الطرق البسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من مقدماتها، المعروفة بنفسها. لا يستعمل الشرع فى تعليم الجمهور المقاييس المركبة الطويلة، المنبه على أصول متقنة. وكل من دعا الجمهور إلى غير هذه الطرق البسيطة، وتأول الشرع جهل مقصده، وحاد عن طريقه. لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس إلا ما كان له مثال فى الشاهد. وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور ضرورة مثل له بأقرب الأشياء شبها به كما حدث ذلك فى أمور المعاد. ولما لم تكن لهم به حاجة لما يطالبوا به مثل معرفة الروح(1).

الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده لمعرفة أن العالم مخلوق ومصنوع هو طريق الحكمة والعناية بجميع الموجودات خاصة الانسان. وهى طريقة ظاهرة فى العقل

---

(1) السابق ص ١٩٣-١٩٥.

ظهور الشمس للحس.

ولفظ مصنوع أو مخترع أقل حكمة من لفظ مخلوق أو مبدع. فالمصنوع يؤدى إلى الصانع فى حين أن المخلوق يؤدى إلى الخالق، والمبدع إلى المبدع. فالصفة توحى بالتشكيل من مادة قديمة وبالمصطنع وبالآلية والمنفعة والجزئية والحرفية فى حين أن الخلق والابداع ليسا كذلك. الاختراع يوحى بأنه اكتشاف معلوم بعد أن كان مجهولا كما هو الحال فى الاختراعات العلمية. والله ليس صانعا كالنجار والحداد. وصلته بالعالم ليس كصلة النجار بالكرسى أو الحداد بشباك الحديد.

وقد سلك الشرع طريقا للجمهور لتصوير هذا المعنى، وهو التمثيل بالشاهد. وإن كان ليس له مثال فى الشاهد استعمل الشرع ما يقرب من فهم الجمهور مثل الخلق فى الزمان، والخلق من شىء. فهما الصفتان المعرفتان فى الشاهد دون تأويل هذا التمثيل، وإلا بطلت الحكمة كما فعلت الأشعرية. أما القول بالخلق من غير شىء ومن غير زمان فذلك مالا يمكن تصوره من العلماء فضلا عن الجمهور. هذا التمثيل هو الموجود فى القرآن وفى التوراة وفى سائر الكتب المنزلة. وهو يطابق معنى الحدوث فى الشاهد. لم يصرح الشرع بهذا اللفظ تنبيها للعلماء على أن حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذى فى الشاهد. إنما الشرع يستعمل ألفاظا أخرى مثل الخلق والفطور وهى تصلح للمعنين الحدوث فى الشاهد والحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب. استعمال لفظى الحدوث والقدم اذن بدعة فى الشرع، ويؤدى إلى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم.

ثم نشأت شبهة أخرى عند المتكلمين من أهل الملة الأشعرية. قالوا إن الله مريد بإرادة قديمة، وهى بدعة. وجعلوا العالم محدثا فنشأت الحيرة. كيف يكون المراد الحادث من الإرادة القديمة؟ ولتبديد الحيرة قالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بايجاد وقت مخصوص، وقت الايجاد. إذا كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث وقت عدمه هى نفسها نسبته إليه وقت إيجاده، فالوجود ليس أولى من العدم، ولا يوجد فعل فى وقت الوجود لا يوجد فى وقت العدم، وإن كانت مختلفة تصبح الإرادة حادثة. ولا يمكن جعل الارداة هى الفعل فذلك محال لأن الإرادة سبب الفعل فى المريد. ولو كانت الإرادة هو الفعل لوجود الفعل من غير فاعل، وخرج الفعل الحادث عن إرادة حادثة خرج الفعل القديم عن إرادة قديمة

. ويستحيل أن يكون مراد القديمة والحادثة شيء واحد[1].

ونتجت هذه الشبهة لتصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله. ليس فى الشرع أن الله مريد بارادة حادثة ولا قديمة. لم يتبع الأشعرية ظاهر الشرع فكانوا سعداء مع أهل الظاهر، ولا وصلوا إلى مرتبة اليقين فكانوا من أنصار اليقين. لا هم من بين الجمهور المصدقين ولا من بين العلماء البرهانيين. إنما من الذين فى قلوبهم زيغ ومرض، يقولون بما لا يؤمنون به بدافع العصبية والمحبة. والتعود على هذه الأقاويل سبب الانخلاع عن المعقولات كما هو الحال عند الأشعرية التى ارتضاها الناس منذ الصبا فأصبحوا محجوبين عن الحق بحكم العادة والمنشأ.

الظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولم يصرح لابارادة قديمة ولا حادثة. بل صرح بالأظهر والأوضح والأسهل، أن الإرادة موجدة موجودات حادثة لأن الجمهور لا يفهم موجودات حادثة عن إرادة قديمة. لم يصرح لا بارادة قديمة، ولا حادثة لأنها من المتشابهات فى حق الأكثر. ولا يوجد عند المتكلمين برهان يقينى على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم واستثناء الأصل فى نفى قيام الإرادة بمحل قديم اعتمادا على أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث.

والقول بأن هذا الاستدلال موجود فى الكتاب أو غير موجود من اجتهاد ابن رشد وقراءة له. فالكتاب لا ينطق بل ينطق به الرجال. والنص الشرعى لا هذا ولا ذاك. إنما هو توجه نحو الفعل والشعور والادراك وليس متاهات عقلية أو مسائل نظرية لا يدركها إلا الخاصة. ومع ذلك أثار المتكلم مسألة قدم الإرادة وحدوثها ردا على الوافد الذى شاع عن الفلاسفة، وبالتالى إثارة المشكلة فى الواقع الثقافى وليس من الشرع الظاهرى[2].

ومن الذى يقرر مستوى الفهم ثم يصنفه إلى جمهور وعلماء؟ هذا حكم تقديرى اجتهادى صرف. وهل الخلق من شيء أسهل على الجمهور فهمه من الخلق من عدم؟ وهل الخلق فى زمان أسهل على الجمهور فهمه من الخلق فى لا زمان مع أن الأسهل والأكثر إثارة للخيال الخلق من عدم وفى لازمان مثل الحاوى إلى يخرج الحمامة من

---

(١) السابق ص ٢٠٥-٢٩٧.

(٢) السابق ص ١٤٨.

كمه؟ وهل الشرع مزدوج اللغة، مرة للجمهور ومرة للعلماء؟ ألا تؤدى الوصايا على الجمهور وحجب المعرفة عنهم إلى سهولة قيادهم سياسيا؟ ولماذا لا يعى الجمهور ويصبح من العلماء؟ الجمهور ليس طبقة بل حرم من التعليم ويمكنهم أن يصبحوا علماء.

دليل العناية على النقيض من أدلة الأشعرية التى زعمت أنها طريق إلى معرفة الله. فدلالة الموجودات عندهم ليست من أجل حكمة تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز. كل شىء فى هذا العالم جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وضدها. فان كان الجواز على السواء فلا توجد حكمة ترجح أحد الجائزين على الآخر. ولا توجد موافقة أصلا بين الانسان والعالم. ويستوى خلق الانسان فى العالم أو خلقه فى الخلاء. ويستوى أن يكون الانسان بهذا الشكل أو بشكل أخر فى هذا العالم أو فى عالم آخر مخالف. لا توجد نعمة يمتن بها. وما ليس بضرورى أو أفضل فالانسان مستغن عنه لا يوجب إنعاما عليه. وهذا كله بخلاف الفطرة والطبيعة.

يتفق دليل العناية مع العقل والطبيعة والشر. هو دليل يقينى برهانى (العقل)، وبسيط نظرى (الطبيعة)، ومستمد من ظاهر الآيات، ولا يحتاج إلى تأويل (الشرع)، فلا فرق بين تحليل النص وتحليل الطبيعة وتحليل التجربة البشرية. ميزته أنه إنسانى الطابع. فكل شىء موافق للانسان. كما أنه يعتمد على العلة الغائية وليس على العلة الفاعلة. كما أنه دليل طبيعى يعتمد على الطبيعة والتأمل فى الموجودات وقدرة الانسان على السيطرة عليها. ويساعد التأمل فى الطبيعة على نشأة العالم. كما تساعد الموافقة على تسخير الطبيعة لصالح الانسان. الجغرافيا الطبيعية والجغرافية البشرية دليل على خلق العالم ووجود الله، وفى نفس الوقت موضوع علمى لعلوم الطبيعة والفلك. وبالرغم من الطابع الانسانى العام لهذا الدليل وبيان أن الطبيعة متفقة مع الانسان وكلاهما قصد واحد إلا أنه مازال إسقاطا من الانسان على الطبيعة وقراءة لها قراءة إنسانية، ووضع سلم القيم على نظام الطبيعة. فالعناية أشرف الدلائل على وجود الصانع. فلا الأدلة ولا الطبيعة تعرف سلم القيم.

يقوم الدليل على مفاهيم إنسانية خالصة مثل المراد والعزم والحالة. والتقدم والتأخر والأشرف والأخس مقولات انسانية، تشخيص الطبيعة وأنسنة الكون كما هو الحال فى القرآن مثل ﴿جدار يريد أن ينقض﴾. كما تكشف عبارات "يجب"، "ينبغى" على أن الفكر كله اقتضاء ومطلب للتعبير عما ينبغى أن يكون. بل إن قياس الأولى نفسه وهو

عماد الفكر الدينى مثل قياس الغائب على الشاهد قياس إنشائى محض يقوم على قياس الشرف والقيمة فى النفس وليس فى الخارج، فالفكر الدينى فكر إنشائى وليس فكرا خبريا.

فضل الأشاعرة الجواز على الحكمة كطريق إلى معرفة الله. والحكمة تقتضى العناية، والجواز ينفيها، وبالتالى انتفاء الموافقة بين الانسان والطبيعة وشكر المنعم وكأن الانسان يستطيع أن يعيش فى عالم ويوجد فى عالم آخر، وهو قادر على الاستغناء عما هو ضرورى. كل شيء فى العقل جائز أن يكون على غير ما هو عليه، على هذه الصفة وضدها. ولما كان الطريقان يستويان غابت حكمة تغليب طرف على آخر، وهذا كله ضد فطر الناس. ومن هنا نشأت ضرورة الاعتراف بالأسباب والمسببات.

كان الدافع لدى المتكلمين من الأشعرية هو الهروب من الاعتراف بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات كما ركب فيها النفوس حتى لا يدخل عليهم القول بوجود أسباب فاعلة غير الله. ولا خوف من ذلك لأن الله هو مخترع الأسباب، وتأثيرها باذنه. خافوا أن يؤدى القول بالأسباب إلى أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعى مع أن الطبيعة مصنوعة ودالة على الصانع. إن انكار فعل الطبيعة يسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع بجحده جزأين من موجودات الله. ففى الطبيعة إذن نفى لله.

يرفض ابن رشد التضحية بالعناية والحكمة والتدبير وقوانين الطبيعة من أجل الجواز والامكان. والحقيقة أن سبب نفى الحكمة، وإنكار القوى الطبيعية هو القول بأن العالم مصنوع مما يفتح الباب إلى تدخل الصانع فى صنعة كما يستنتج الناس. ومن ثم يكون القول بأن العالم مطبوع له قوانينه أفضل حتى لا يثار الغبار ثم يشتكى من عدم الرؤية. وهو أقرب إلى التفكير العلمى الذى يفسر الشيء بنفسه، بعلله الداخلية، وليس التفكير المشخص الذى يفسر الشيء بعلله الخارجية المشخصة، وهو الفرق بين التفكير الدائرى الذى تكون فيه العلة والمعلول على التبادل، والتفكير الطولى الذى يجعل العلل والمعلولات تتسلسل إلى مالا نهاية حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لعلة أخرى. وهو الفرق بين الفكر العلمى والفكر الدينى(١).

تنكر أدلة الأشعرية ارتباط الأسباب بالمسببات فى الأمور الصناعية وفى الأمور

---

(١) السابق ص ١٩٩٨-١٩٩/٢٠١/٢٠٣.

الطبيعية مما يؤدى إلى جحد الصانع الحكيم. ولا يكفى فى ذلك القول بالعادة التى أجراها الله دون أن يكون لها تأثير فعلى، فان ذلك نفى لمقتضى الحكمة ومبطل لها. فاذا وجدت المسببات دون الأسباب فأى حكمة فى وجودها؟ فوجود المسببات من الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: الاضطرار مثل الغذاء أو من أجل الأفضل مثل أن يكون للانسان عينان أو بالاتفاق ودون قصد فلا تكون هناك حكمة أصلا ولا تدل على صانع مثل اليد وأصابعها للامساك. ولو غابت الحكمة لاستوت اليد مع الحافر.

فاذا رفعت السببية لم يوجد شيء يرد به على القائلين بالاتفاق وإكار الصانع وحدوث كل شيء عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار إلا قول الأشعرى إن وجود أحد الجائزين دال على مخصص وفاعل. وهنا يضرب ابن رشد الاتفاق بالأشعرية ثم يضرب الأشعرية بالسببية.

تخضع الطبيعة لنظام ثابت لا عن اتفاق بل عن ضرورة. ولا يوجد أتقن ولا أتم منه. الامتزاجات محدودة مقدرة. والموجودات الحادثة واجبة. وذلك ليس عن اتفاق بل عن ضرورة. ولا إتقان عن جواز فالجائز ليس أولى بالشيء من ضده. ولا يوجد تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء على ضد ما هى عليه. فلعل المعدوم أفضل من الموجود. لو كان الغرب شرقا، والشرق غربا لما كان هناك فرق فى صنع العالم، ولبطلت الحكمة فى أن يكون اليمين يمينا والشمال شمالا. وهل يمكن للمصنوعات الخسيسة أن تكون أفضل مما هى عليه، وأن تكون المصنوعات الشريفة أتم وأفضل مما عليه، وكل ذلك من اتفاق؟ وهو رأى مضاد للحكمة. إذا قال الأشعرى إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات دال على وجود مخصص فاعل قد يكون عن اتفاق. فالقول بالجواز أقرب إلى نفى الصانع من إثباته، ونفى الحكمة عنه. وإذا تم إنكار الوسائط بين المبادىء والغايات فى المصنوعات لم يكن هناك نظام ولا ترتيب وبالتالى غياب الدليل على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب يدل على العلم والحكمة. أما وجود الجائز على أحد الجائزين فقد يكون من فاعل غير حكيم أو عن اتفاق مما يؤدى إلى إبطال وجود فاعل على الاطلاق ووجود فاعل حكيم[1].

---

(١) السابق ص ١٩٨-٢٠٣.

وقد استمدت الأشعرية آراءها من الظنون التى تخطر على البال من أول وهلة من الأفكار الشائعة التى يسميها ابن رشد "بادىء الرأى". فاسم الإرادة يطلق على القدرة على فعل الشىء وضده. ومن ثم جعلوا الموجودات جائزة لاثبات فاعل مريد منكرين الترتيب فى الأمور الصناعية. وهو أيضا صادر عن فاعل مريد وهو الصانع. فأنكروا الحكمة عن الصانع، وأدخلوا بدلا عنها الاتفاق فى الموجودات، وأصبحت الإرادة مجرد عبث منسوب إلى الاتفاق. فانكروا نظام الطابع والصانع للعالم، وأثبتوا العبث والاتفاق. وأنكروا الأسباب وهى جند الله التى سخرها باذنه لحفظ العالم. وهى الأجسام السماوية والأسباب الموجودة فى ذوات الموجودات مثل النفوس والقوة الطبيعية لحفظ الموجودات وتحقيق الحكمة. هذا ما فعلته الأشعرية من تغيير فى الشريعة.

كان الدافع الذى أدى بالمتكلمين الأشعرية إلى إنكار فعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات كما ركب فيها النفوس وغيرها من الأسباب المؤثرة وإنكار الأسباب خشية أن تكون هناك أسباب أخرى فاعلة غير الله. وهذا وهم. فلا فاعل إلا الله لأنه مخترع الأسباب، تأثيرها وحفظ وجودها باذنه. وهو ما سيؤكد عليه ابن رشد من جديد فى بحثه القضاء والقدر. خشوا أن يؤدى القول بالأسباب الطبيعية إلى أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعى مع أن الطبيعة مصنوعة وأنها دليل على وجود الصانع. ففى الطبيعة إذن إسقاط جزء عظيم من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم وجحد جزء من موجودات الله. وإن جحد جنس من المخلوقات أو صفة من صفات الله يكون جحد الفعل من أفعال الخالق(١).

فابن رشد هنا ضد الأشعرية فكريا وعمليا وشرعيا وطبيعيا وإنسانيا. فقد ضحت الأشاعرة بالحكمة والعناية من أجل الجواز العقلى والطبيعى أى هدم قوانين العقل والعلم ومعايير السلوك. وترك الجائزين بلا ترجيح إنكارا للقصد والغاية فى الطبيعة والانسان(٢).

يأخذ ابن رشد صف المعتزلة أصحاب الطبائع فى إثبات السببية دون استعمال مصطلحاتهم، الفطرة والكمون والتوليد. ويشبه موقف ابن حزم فى إثبات السببية كذلك

---

(١) السابق ص ٢٠٣-٢٠٥.

(٢) وقد استطاع اسبينوزا أن يعبر عن هذا الموقف الرشدى فى الفكر الغربى فى القرن السابع عشر حيث كانت الرشدية مازالت مترسبة فى الوعى الاوربى.

ردا على الأشعرية. وقد يكون الدافع على تفضيل الأشعرية الإرادة على الحكمة دافعا سياسيا. فارادة الحاكم وليس عقله تعبير عن الوضع السياسى وتبريرله.

وتدل إحالة موضوع وجود الله إلى الإرادة أو العالم والحدوث على استحالة فصل الذات والصفات والأفعال، واستحالة التمييز بين الالهيات والطبيعيات، والفصل بين الله والعالم. فهما موضوع واحد، مرة موقف مغترب فى الالهيات، ومرة موقف طبيعى فى الطبيعيات. المغترب يبدأ بالله فيزيف الطبيعة، والصحيح يبدأ بالطبيعة فيضيع الوهم(١). وهذا هو الذى أدخل بعض نظريات الفلك القديم فى فكر ابن رشد مثل دور الأجرام السماوية فى الفعل كوسيط أو سبب، وقسمة الأسباب إلى نوعين، خارجية مثل الأجرام السماوية وداخلية مثل النفوس والقوى الطبيعية. والحقيقة أن الأجرام السماوية موضوع لعلم الفلك ولعلم الجغرافيا. كذلك تصور الأسباب جنود الله صياغة دقيقة علميا فى الطبيعيات. وكل الألفاظ المستعملة فى الدليل ألفاظ دينية مثل الحادث والقديم والتى تكشف عن موقف مغترب فى العالم.

والحقيقة ان ذلك كله من أفعال الشعور بغية التنزيه وعلى درجات متفاوت من الاحساس به بين المتكلمين أو بين المتكلمين والحكماء فبالرغم من عدم وجود برهان على استحالة إرادة حديثة من موجود قديم إلا أن هناك نفورا عقليا من ذلك. إذ أن العقل مع اتساق المتضايفين قدما أو حدوثا.

وينتقل الفكر الدينى من النقيض إلى النقيض. فليس المقصود موضوع التنزيه بل درجة الاحساس بالتنزيه. وينتقل من رفض الاتفاق فى الطبيعة إلى الفاعل المشخص. والحقيقة بينهما فى غائية الطبيعة وقوانينها. ولماذا التشخيص؟ لماذا لا يكون القصد من داخل الطبيعة وليس من خارجها؟ أليست الطبيعة عاقلة؟ كما أن الدليل على هذا النحو يقع فى الدور، إثبات الخالق بالعناية ثم إثبات العناية بالخالق. فالمقصود ليس الدليل بل اتساق الفكر مع نفسه. كما أنه ينقلب من إثبات خلق العالم إلى إثبات وجود الله، ومن ثم استعمال دليل العناية مرتين، مرة كدليل على وجود الله فى المقدمات الأولى، ومرة لاثبات خلق العالم كفعل من أفعال الله فى نظرية الأفعال.

---

(١) انظر دراستنا "الاغتراب الدينى عند فيورباخ"، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٠٠-٤٤٥.

ويمكن نقد قلب الدليل بأنه يقوم على تبرير الشر فى العالم، وتبرير الكوارث والزلازل والبراكين والأمراض والحروب والاغتيالات والظلم والألم والعذاب بأنها موافقة لغاية الانسان واعتمادا على ﴿وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شرلكم﴾. واذا كان من صفات الله أو أسمائه الجود والكرم والخير والعالم مصنوع فكييف يصدر الشر من الخير؟

ويستعمل ابن رشد بعض الألفاظ المعربة مثل الأسطقسات بعد أن استقر وأصبح عربيا. كما يحلل بعض الألفاظ الأخرى لبيان معانيها الدينية مثل المهاد والأوتاد وهو ما يتجاوز قدرات المعاصرين الذين يتفوقون ربما فى التحليلات السياسية والاجتماعية. كانت اللغة والأدب ثقافة القدماء، والعلوم الاجتماعية ثقافة المعاصرين.

يبدو ابن رشد الحكيم أحيانا ظاهريا إسميا حرفيا فى تحديد معنى الحدوث فى الشاهد. ولفظ الحدوث ليس لفظا شرعيا مذكورا فى القرآن وان كان معنى الحدوث موجود. وهنا يبدو ابن سينا أكثر حكمة عندما يقول "لا مشاحة فى الالفاظ". والعجيب إزاحة ابن رشد للاجتهاد، وهو الفقيه، والاستناد إلى ظاهر الشرع، والكلام كله اجتهادات حسب الطاقة والوسع، تخطىء وتصيب. كما يضع علم الكلام فى إطار تاريخ الأديان المقارن. فتمثيل الخلق للجمهور موجود فى القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة دون أن يثير قضية التحريف التى يثيرها ابن حزم. ولكنه يستعمل لغته الحادة وإلقاء الاتهامات على الذين فى قلوبهم زيغ ومرض، ويشق على قلوب الناس، يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم، والحيد عن الطريق، والضلال بعد الهدى.

ب- **بعث الرسل (النبوة)**. وهو أول الموضوعات السمعية فى النسق الأشعرى. يتناوله ابن رشد فى أصلين. الأول إثبات الرسل من حيث المبدأ وهو ما يسمى عند الأشعرية إمكان النبوة أو استحالتها أو ضرورتها، والثانى صدق الرسالة والدليل عليه.

ويفضل ابن رشد لفظ الرسل على لفظ النبوة، والرسل على لفظ الأنبياء. ويتحدث عن "بعث الرسل" للاشارة إلى جانب الرسالة أى علاقة الرسول بالمرسل اليهم وليس النبوة أى علاقة النبى بمصدر النبوة.

حاول المتكلمون إثبات النبوة بالقياس، قياس الغائب على الشاهد. لما ثبت أن الله

متكلم مريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك فى الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين وجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب.

وعيب دليل القياس لاثبات النبوة عند المتكلمين استنباطا من كلام الله وارادته وملكه للعباد هو التركيز على العلة الفاعلة وغياب العلة الغائية. غاية الرسالة تحقيق مصالح العباد فى النظر والعمل. والنبوة ليست موضوعا نظريا بل موضوعا عمليا. إذ يمكن الوصول إلى الحقائق النظرية والأخلاقية ببداهة العقل وتصديق الواقع. فهل المطلوب من النبوة إثبات الله، مالك الملك، وأن الانسان مملوك أم إثبات الانسان، مصالحه وحقوقه؟ الدليل من خارج النبوة وليس من داخلها. ومن ثم تكون حجة البداهة فى استحالة النبوة أقوى لأنها دليل داخلى.

ولا يدل العقل على وجود الرسل نظرا لجوازه فيه لأن هذا الجواز جهل وليس فى طبيعة الموجودات، يوجد مرة ولا يوجد مرة أخرى. ثم يقضى العقل بالجواز على عكس الواجب. يوجد فى الطبيعة ثم يحكم عليه العقل. الجواز والاستحالة والوجوب ظواهر فى الطبيعة يحكم عليه العقل وليست من طبيعة العقل. ولما كانت الرسالة لم تثبت بعد فالقول بالجواز العقلى يكون قفزا على المطلوب وجهلا بأحد المتقابلين، الامكان والامتناع. وامكان وجود الرسل من الناس يدل على الامكان من الخالق. أما وجودهم من زيد ووجودهم من عمرو فيتساوى فيه الاحتمالان وهو أمر عسير(١). لذلك يبطل إنكار البراهمة الرسل لما ينتج عن هذا الانكار من المحالات(٢).

والدليل على صدقه ظهور المعجزة عليه. ويغيب الدليل على أن المعجزة دليل على صدق الرسول إما باشارة من الله على ذلك أو من عادة ظهورها على الرسل. وذلك يدرك إما بالشرع أو بالعقل. ومحال ان يدرك بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد. ولا يستطيع العقل ذلك إلا إذا تكرر ظهور المعجزة مرات عديدة عليهم دون سواهم وهى طريقة مقنعة ولائقة بالجمهور إلا أن بها بعض الخلل فى الأصول.

ويقوم دليل المعجزة على مقدمتين. الأولى أن هذا المدعى للرسالة ظهرت على

---

(١) السابق ص ٢٠٨-٢١١.

(٢) السابق ص ٢٠٨-٢٢٠.

يديه المعجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبى. المقدمة الأولى تؤخذ من الحس. فبعد ظهور المعجزة يتم التأكد أنها لم تستفد من صناعة أو خاصية. والثانية تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبأنها لم تظهر إلا على من صحت رسالته. وهذا شرط القول الخبرى الذى يبرهن على أن العالم محدث بشرط أن يكون معلوما بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود أى وجود الموضوع والمحمول. فابن رشد يفرق بين الجواز المعرفى والجواز الوجودى. الأول جهل، والثانى وقوع.

وبالرغم من موافقة ابن رشد على محاولة المتكلمين إثبات النبوة بالقياس لابطال نفى البراهمة لها إلا أنهم لم يدركوا وجه الاعجاز والدلالة عليه. فأقاموا الامكان بدل الوجود، وجعلوا كل من تصح منه المعجزة فهو رسول. وقد تظهر المعجزة على يد غير رسول مثل الساحر والولى. كما أن المعجزة لا دلالة لها على وجه قاطع إلا من حيث أن من يقوم بها يكون فاضلا. والفاضل لا يكذب. فالمعجزة وحدها دون الأخلاق دلالتها ظنية.

لو كان هذا الامكان فى المستقبل لكان بحسب الأمر فى نفسه وليس بحسب العلم به. ولما خرج أحد الامكانين إلى الوجود، فقد تحول إلى علم بالاضافة إلى الوجود. والامكان فقط دون وجود جهل لأن العلم لا يكون إلا علما بواقع، والواقع لا يكون إلا فى الماضى والحاضر، ولا يكون فى المستقبل. فبعد وقوع الرسالة ووقوع المعجزة لابد من دليل على أن من ظهرت عليه المعجزة رسول. ولا يكون الدليل سمعيا وإلا كان دورا منطقيا، إثبات الشيء بنفسه، صدق النبوة بالمعجزة وصدق المعجزة بالنبوة. والتجربة أو العادة تقتضى مشاهدة هذا التلازم بين الرسالة والمعجزة أكثر من مرة. العقل عند ابن رشد تجريبى مرتبط بالعادة. فالمعجزة لا تثبت بالعقل إلا إذا تكرر وقوعها على أيدى رسل كثيرين وهو تعريف مجرى العادات عند ابن حزم. لذلك أخطأ المتكلمون عندما أقاموا الامكان بدل الوجود، وغاب الدليل على أن المعجز يدل على الرسالة نفسها أى ضرورة التلازم بينهما. قد يكون المعجز فعلا خارقا للعادة يعتبره الجميع إلهيا وهو ليس كذلك. ولا يكفى مجرد الاعتقاد دون دلالة قاطعة على أن من ظهرت عليه هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، وظهور المعجزة صدق لأن الكذب ممتنع عليه. وهذا نقل الدين إلى مستوى الأخلاق وليس برهانا. يكون الرسول رسولا إذا كانت الرسالة موجودة، ولا يظهر المعجز إلا على يد الرسول. إنما المعجز نفسه لا يدل على الرسالة

لأنه لا يوجد ارتباط عقلى بينهما إلا الاعتراف بأن الاعجاز من أعمال الرسالة كالابراء الذى قد يكون من أفعال الطب. ومن يفعل الابراء يكون طبيبا. وقد تظهر المعجزة على يد ساحر أو ولى. ودعوى الرسالة ليس عليها دليل سمعى أو عقلى بحيث يكون دليلا على التلازم الضرورى بين النبوة والمعجزة. لذلك رأى البعض أن الخوارق لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء، وأن السحر هو تخيل لا قلب عين، ومن ثم أنكروا الكرامات. وابن رشد يستنكر هذا الانكار[1].

إن المعجزة فى الحقيقة ليست دليلا فقط على صدق الرسول لقصور فى بنية البرهان المنطقى بل لانتهاء عصر المعجزات، وبداية عصر الاعجاز، الاعجاز الأدبى والتشريعى والفلسفى كحدوس معطاة سلفا يتم التحقق من صدقها فى الواقع[2].

لذلك ينتقل ابن رشد من المعجزة إلى الاعجاز، من خرق قوانين الطبيعة إلى التحدى البشرى، من الأشياء إلى الإرادة، من التقليد إلى الابداع، من الوجود إلى القيم، ومن الله إلى الانسان. لم يدع الرسول أحدا عن طريق خوارق الأفعال، وقلب الاعيان. وما ظهرت عليه من كرامات وخوارق إنما ظهرت أثناء أحواله دون أن يتحدى بها. ويفضل ابن رشد الاعجاز لأنه يقوم على أصلين: الأول وجود الانبياء والرسل معلوم بنفسه. وهم الذين يصنعون الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلم انسانى. ولا ينكر متواتر، فالتواتر مصدر العلم. واتفقت الفلاسفة وجميع الناس باستثناء الدهرية على وجود أنبياء ورسل يوحى اليهم، يفهمون الناس العلم والعمل وبها تتم سعادتهم، وينهون عن الاعتقادات الفاسدة والأفعال القبيحة. والثانى أن كل من قام بهذه الأفعال فهو نبى، وهو ما تقره الفطرة الانسانية. فكما أن فعل الابراء من الطبيب كذلك وضع الشرائع بوحى من الله إلى النبى. وكلا الأصلين منصوص عليهما فى الكتاب.

ويمكن الرد على حجج ابن رشد متكلما من متكلم آخر مثل اختلاف الدلالة بين المعجزات عند باقى الرسل والاعجاز عند الرسول، الأولى خارجية والثانية داخلية. كما أن السير على الماء لا يجعل السائر طبيبا ولا حتى عن طريق الأولى. والسير على الماء والابراء كلاهما باذن الله إذا كان المتكلم أشعريا. لذلك يظل السؤال قائما: ما وجه دلالة

(١) السابق ص ٢١١-٢١٢.

(٢) السابق ص ٢١٤-٢١٥.

الاعجاز على وجود الرسالة والمرسل له رسولا وهو نفس الاعتراض الموجه ضد المعجزة ودلالتها على صدق الرسالة(١).

ويبدو أن ابن رشد مازال يعزو للرسل بعض خوارق الأفعال والكرامات دون أن يجعله متحديا بها لاثبات رسالته ومظاهر الشرع، بلغة ابن رشد، ليعلن نهاية المعجزات بالمعنى القديم، خرق قوانين الطبيعة، ليس فقط عند الرسل السابقين بل أيضا عند خاتم الأنبياء. فدلالة القرآن على نبوة الرسول ليست كدلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى، ولا إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على نبوة عيسى. تلك خوارق لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء. وهى مقنعة عند الجمهور. ولا تدل دلالة وضعية إذا انفردت لأنها ليست صفة داخلة فى النبى بل خارجة عنه. أما دلالة إعجاز القرآن فهى دلالة داخلية مثل دلالة الابراء على الطب عن طريق البرهان، وليس السير على الماء إلا عن طريق الاقناع. وعند الجمهور، من قدر المشى على الماء، وهو ليس من فعل البشر، أقدر على الابراء الذى هو من فعل البشر. ومتى وجد الرسول، وقام بأفعال خارقة لا توجد صفة إلا منهم كان المعجز دليلا على صدقه. وهو المعجز البرانى الذى لا يناسب صفة النبى. وهو طريق لتصديق الجمهور فقط. أما المعجز الجوانى وهو الاعجاز فهو طريق تصديق العلماء لأنه الاعجاز البرهانى. وهو المعجز المناسب الأصلى والذى قد يقتنع به الجمهور أيضا. هنا يجعل ابن رشد الجمهور لأول مرة يشارك ميزة العلماء.

لا يدل الخارق مثل انفلاق البحر دلالة ضرورية على النبوة. إنما يدل إذا اقترنت دلالته بالاعجاز. فقد تمت المعجزة على يد الأولياء دون الاعجاز. الاعجاز معجزة فى العلم والعمل، وهو الدلالة القطعية على صدق النبوة وليس المعجز فى الطبيعة. ليس الاعجاز فى نفس الكتاب بل هو مختلف نوعيا عن باقى الأفعال. الاعجاز فى التحدى البشرى أى فى الذات وليس فى الموضوع، فى استنهاض القدرة الانسانية وليس فى كمال القدرة الالهية. ويبدو أن ابن رشد مازال يصف الكتاب بأنه معجزة بالمعنى القديم وليس

---

(١) وهذا هو المعنى المقصود من عديد من الآيات ﴿وما منعنا أن، نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾، ﴿وقالوا لن نؤمن حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأرض خلالها تفجيرا، أو تسقط السماء كما زعمت كسفا، أو تأتى بالله والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيت من زخرف، أو ترقى فى السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه، قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا﴾.

بالمعنى الجديد. فالمعنيان لديه مازالا متداخلين دون إحساس بالفرق بين مراحل التاريخ، بين تطور النبوة الذى حمل المعنى الأول واختتامها الذى حمل المعنى الثانى، خاصة وأنه من القائلين بالسببية واطراد قوانين الطبيعة(١).

لذلك لا يكون الاعجاز بالصرف أى منع الناس أن يأتوا بمثله لأن الصرف يمنع أن يكون الطرفان على نفس المستوى. طرف حر والآخر مكبل، طرف طليق والآخر مقيد، طرف قادر والثانى عاجز منذ البداية. ففيم التحدى؟ وهل يجوز لمتسابقين أن يبدآ السباق، والأول طليق والثانى مقيد؟ لو حدث تكون النتيجة معروفة سلفا ويثبت الاعجاز قدرة الله، وهى ليست فى حاجة إلى إثبات وعجز الانسان وهو موضوع البرهان. القول بالصرف يقضى على التحدى البشرى إذ أن من شرط الاعجاز توفر الدواعى والقدرات على التحدى والاتيان بالمثل لا صرفها.

ولا يكون التحدى بصدق إنذار الأنبياء والاخبار عن المستقبل وما يتضمنه الكتاب من علم بالغيوب فذاك أقرب إلى الكهانة والعرافة والأزلام والأنصاب وضرب الأقداح وسائر فنون التنبؤ بالمستقبل عند العرب. والمعنى القديم للنبوة وهو الاخبار بالمستقبل. إنما يأخذ هذا الاخبار معنى جديدا وهو التحقق من صدق النبوة فى التاريخ أى فى الواقع العريض الممتد من الحاضر إلى المستقبل. كما أن قصص الأنبياء يثبت تحقق النبوة أيضا فى التاريخ فى الماضى. والقوانين واحدة، لا فرق بين التاريخ والطبيعة والمجتمع.

إنما التحدى فى الاعجاز الأدبى عند قوم الفصاحة والبلاغة والبيان، تراثهم القومى كما تمثل فى الخطابة والشعر مهما اختلفت فصاحة العرب بين الأقل والأكثر. الفصاحة ليست من جنس الأفعال المعجزة لأنها قدرة بشرية على الابداع. ولا حدود للابداع البشرى. ولا يفصل ابن رشد نواحى الاعجاز الأدبى كما فعل عبد القاهر فى "النظم" و"التخييل" وسيد قطب فى "التصوير". ولم يتناول الحروف الأولى فى أوائل السور. يبدو أنه كان طبيبا أكثر منه أديبا بالرغم من تلخيصه وجوامعه على الخطابه والشعر. ويكتفى فقط بالحديث عن "النظم" الذى لا يأتى بفكر وروية كما هو الحال فى نظم البلغاء المتكلمين بلسان العرب عن صناعة أم طبيعة.

---

(١) السابق ص ٢١٩-٢٢٢.

ويفصل ابن رشد الاعجاز التشريعى باعتباره فقيها. فالشريعة الاسلامية أكمل الشرائع وخاتمتها بفضل التعليم الموضوع للمسلمين فى معرفة الله والمعاد مقارنة بالشرائع اليهودية والمسيحية مع أن الشريعة الاسلامية شريعة وضعية كما يقول الشاطبى ولا تقوم على العقائد الايمانية بل على تحليل علل السلوك الانسانى فى الأوضاع الاجتماعية. يعزو ابن رشد إلى الأنبياء وضع الشرائع. وكما أن الابراء قد يكون من الساحر أو الولى وليس بالضرورة من النبى فكذلك الشرائع قد تكون من وضع الحكماء وليس بالضرورة من تشريع الأنبياء. والحقيقة أن الشرائع تعبير عن مقاصد الوحى، وما الرسول إلا مبلغ عنها.

ويحتاج هذا الدليل إلى مزيد من الأدلة على أن كل من يضع الشرائع للناس بوحى من الله فهو نبى، وهى لا تتعلم إلا بوحى. يحاول ابن رشد إيجاد الأدلة على ذلك بعدة طرق. الأولى أن معرفة وضع الشرائع لا تحدث إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والوسائل الارادية للوصول إليها هى الخيرات والحسنات ومعوقاتها من شرور وسيئات. وهذه المعرفة تستدعى معرفة النفس وجوهرها ومعادها وسعادتها وشقائها. وذلك كله لا يتبين إلا بوحى أو تكون معرفته بالوحى أفضل، وأن معرفة الله على الوجه الأكمل تتم بعد معرفة الموجودات. وهذا حكم لا يعرف بتعلم ولا صناعة ولا حكمة بل يوجد ذلك كله فى الكتاب مما يدل على أنه وحى من عند الله. كان الرسول أميا، نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم تمارس العلوم ولا تداولت الفحص فى الموجودات كما جرت عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التى كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة. وقد أثنى الله على الرسول فى الكتاب لهذه الصفة فيه(١). وهى الصورة الشائعة للعرب قبل الاسلام التى راحت فى كتب التفريط والدفاع وفى الأقوال الخطابية، والعرب قبل الاسلام كانوا أصحاب حضارة، وأهل بيان وفصاحة، وحضارة وعمران.

ولاثبات الوحى يقلل ابن رشد من شأن المعرفة الانسانية ويجعل كل المعارف الانسانية الأخلاقية والتشريعية من الوحى وكأن الانسان عاجز عن أن يعرف بنفسه الصالح العام ووضع ذلك فى الشرائع، ومعرفة جوهر النفس ومعادها. وإلا فماذا تكون دلالة "حى بن يقظان"؟ ولماذا لا يعرف ذلك كله بالعقل كما عرف اليونان والفرس والهند

---

(١) السابق ص ٢١٦-٢١٩.

والصين الذين عظمهم المسلمون من أجل ذلك؟ وإذا كانت كل هذه المعارف فى الكتاب العزيز فلماذا اختلف الناس فيها وتطايرت الرقاب فى معرفتها وتأويلها. يبدو أن ابن رشد بلغة المعاصرين من أنصار أن "الاسلام هو الحل"، "الاسلام هو البديل"، الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الاسلامية".

ميزة هذا الدليل أنه عملى إنسانى أخلاقى وليس دليلا صوريا عقليا جدليا مجردا. وله عيوب كثيرة. فهو دليل إحتمالى، لو كانت الشرائع من عند الله. وماذا يحدث لو لم تكن، وكان الاحتمال غير واقع، هل يبطل الدليل؟

والقول بفضل الكتاب على باقي الكتب المنزلة فى الشرائع المفيدة علميا وعمليا يرضى كل صاحب شريعة يدعى أن شريعته أفضل الشرائع كما هو الحال عند اليهودى والمسيحى والمسلم على حد سواء، بل والشرائع الفارسية والهندية والصينية وشريعة ما بين النهرين، فهو ادعاء كل أمة وكل كتاب. وإذا كانت التوراة والانجيل محرفين فلبهما واضح. القياس كله قياس أولى، وهو قياس تفضيلى أخلاقى عملى مثل الرهان وليس قياسا منطقيا صوريا يقوم على الحدود، وينتهى إلى إثبات أفضلية شريعة على أخرى وليس فقط إلى أنها وحى من عند الله. دليل الأولى هنا أقرب إلى الايمان منه إلى دليل العقل، قفز على المنطق بالوجدان.

ويقوم منهج ابن رشد على الارتداد، لا تعرف الشرائع إلا بعد معرفة الله والسعادة والشقاء ومعرفة النفس مع أن معرفة الله استقرائية بالنظر فى الموجودات، ومعرفة الشرائع استقرائية لمصالح الناس. وهو استدلال عملى وليس نظريا مثل استدلال المتكلمين، يقوم على الفقه ومصالح الناس وليس على المعرفة الخالصة.

وفى النهاية لا يختلف ابن رشد كثيرا عن الأشعرية فى الجدل، ومحاولة إيجاد أفضل البراهين لاثبات النبوة وصدق النبى، بنفس الروح وان تختلفت الصياغة وطرق البرهان.

جـ- القضاء والقدر. وفى "معرفة أفعال الله" تظهر مبادىء العدل مختلطة بالطبيعيات والسمعيات، تتضمن خمس موضوعات: فى إثبات خلق العالم، بعث الرسل، فى القضاء والقدر، فى الجور والعدل، وفى المعاد[1].

---

(١) السابق ص ١٩٣-١٤٧.

فى القضاء والقدر افترق المسلمون فرقتين، المجبرة والمعتزلة ثم توسطت الأشعرية بينهما بقولها إن للانسان كسبا مخلوقا لله. وهو تناقض يؤدى إلى الجبر. فلا وسط إلا وهو أقرب إلى الطرفين. الوسط لا وجود له أصلا فليس الاكتساب إلا الفرق الذى يجده الانسان بين حركة الارتعاش وحركة يده باختياره. والحركتان ليستا من قبله لأنه لا يملك القدرة على الامتناع عنهما. والاختلاف لفظى لا يوجب حكما فى الذوات. قال المجبرة إن الانسان مجبور على أفعاله ومقهور عليها. وترى المعتزلة أن للانسان اكتسابا هو سبب المعصية والحسنة وما يترتب عليهما من ثواب وعقاب. وقالت الأشعرية بالتوسط بين القولين، أن للانسان كسبا، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله. وهو تناقض لأنه إذا كان الاكتساب والكسب مخلوقين لله فالانسان مجبور على اكتسابه. فالأشعرية ليست فرقة ثالثة بل هى أقرب إلى الفرقة الأولى، الجبرية والمعتزلة هم أصحاب الكسب. يستعمل ابن رشد لفظ اكتساب وهو لفظ أشعرى لشرح موقف المعتزلة ولا يستعمل التعبير الاعتزالى الاعتزالى وهو خلق الافعال. وفى نفس الوقت يرفض الموقف الأشعرى لأنه لا وجود له أصلا. بل إن العنوان الذى اختاره ابن رشد أشعرى "فى القضاء والقدر"، يوحى بالشك بين الرفض والقبول وليس العنوان الاعتزالى. لقد ضحت الأشعرية بالانسان فى سبيل الله فى الظاهر وفى سبيل السلطان فى الحقيقة. فقد كان الاشاعرة فقهاء السلطة. لذلك يسمون "الأموية". فقد كانت النتيجة السياسية للأشعرية أولوية إرادة السلطان على القانون، يفعل ما يشاء ولا معقب على حكمه.

ثم تطور المذهب الأشعرى. جوز قدماء الأشاعرة تكليف مالا يطاق هربا من الأصل الذى نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا فى العقل. ثم خالفهم المتأخرون منهم مثل أبى المعالى فى "النظامية". إذ جعل للانسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل بناء على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة. وتوسط أبى المعالى بين المعتزلة والأشاعرة مثل توسط الماتريدى.

والفريقان اللذان يقولان بالطرفين النقيضين، الجبرية والأشعرية من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى مخطئان. ومع ذلك فابن رشد مع الأشعرية فى القول بالتوسط بالرغم من نقده للمقدمات النظرية لها. فهو أشعرى دون أشعرية. والأسس النظرية الجديدة لا تختلف كثيرا عن الأشعرية إلا باستعمال ألفاظ مثل القوى والأسباب والعوائق

مما يوحى بالاعتزال فى الظاهر وهى أشعرية فى الحقيقة لأن الله هو خالقها ومزيلها.

والسؤال الآن: هل تتعارض الأدلة العقلية؟ إذا كان الانسان موجدا لأفعاله وخالقا لها خرجت هذه الأفعال عن مشيئة الله واختياره فيكون هناك خالق غير الله. وإن لم يكن مكتسبا لأفعاله كان مجبورا عليها إذ لا وسط بين الجبر والاكتساب، ويكون تكليفا لما لا يطاق. ولا يعود فرق بين الانسان والجماد فى التكليف لأن الجماد ليس له استطاعة، والاستطاعة شرط التكليف كالعقل سواء بسواء. لذلك أقر أبو المعالى فى "النظامية" بأن للانسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل بناء على امتناع تكليف مالا يطاق على غير الجهة التى قصدتها المعتزلة. فى حين جوز قدماء الأشعرية تكليف مالا يطاق هربا من الأصل الذى نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا فى العقل. وخالفهم المتأخرون منهم. وإن لم يكن للانسان اكتساب لما هب واستعد لما يتوقع من الشرور، ولما جلب الخيرات، فتبطل الصنائع مثل الفلاحة، وما يقصد به دفع المضار مثل الحرب والملاحة والطب، وهذا كله مناقض للعقل(١).

والقضاء والقدر من المسائل الشرعية. نشأت من تعارض دلائل السمع وحجج العقول. ففى الكتاب هناك آيات تدل على أن كل شيء بقدر، وأن الانسان مجبور على أفعاله. وهناك آيات أخرى تدل على أن للانسان اكتسابا بأفعاله وأنه ليس مجبورا عليها. وقد يقع التعارض فى الآية الواحدة. ويوجد نفس التعارض فى الأحاديث. الايمان والكفر أحيانا مخلوقان لله، والعبد مجبور عليهما، وأحيانا يكونان من صنع الانسان وفعله.

ومن ثم يكون السؤال: كيف يمكن حل هذا التعارض فى السمع والعقل؟ الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين الاعتقادين بل الجمع بينهما على التوسط الذى هو حق فى هذه المسألة. فقد خلق الله للانسان قوى تقدر أن تكسب أضدادا بموافاة الأسباب التى سخرها الله له من الخارج مع زوال العوائق عنها. وتتم الأفعال المنسوبة اليه بالأمرين معا، الإرادة الانسانية وموافقة الافعال التى من خارج لها والتى تسمى قدر الله. هذه الأسباب التى سخرها الله فى الخارج ليست فقط متممة للأفعال الانسانية أو عائقة عليها بل هى السبب فى إرادة أحد المتقابلين. والارادة نسق يحدث للانسان عن تخيل أو تصديق

---

(١) السابق ص ٢٢٣-٢٢٦/٢٣٢-٢٣٣.

ليس من اختيار. بل يعرض له عن الأمور من الخارج. فارادته محفوظة بأمور فى الخارج ومربوطة بها(١).

ولما كانت الأسباب فى العالم الخارجى تجرى على نظام محدود بحسب ما قدرها الله عليه، وكانت ارادة الانسان وأفعاله لا تتم إلا بموافقة الأسباب فى العالم الخارجى فان أفعاله تتم على هذا النظام المحدد فى أوقات محددة وبمقدار محدد لأنها المسببة عن تلك الأسباب فى الخارج. فهى مقدرة طبقا لضرورة محددة مقدرة. ولا يمكن إنكار هذا الارتباط بين أفعال الانسان والأسباب الخارجية بل بينها وبين الأسباب التى خلقها الله داخل الأبدان. هذا النظام المحدود فى الأسباب الخارجية والداخلية هو ما يسمى بالقضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده. وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله بها وبما يلزم عنها هو العلة فى وجودها، لا يحيط بها إلا هو. وهو العالم بالغيب. ومعرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب معرفة الوجود واللاوجود فى المستقبل. الغيب إذن ليس جهلا ولا سحرا ولا خرافة بل هو علم بالأسباب. والعالم يسير بالعلم بالأسباب وليس بالحيلة أو الإرادة أى الأهواء والقوى الغاشمة.

تتداخل الإرادة الالهية مع الضرورة الطبيعية حتى لا يصبح للانسان اختيار فى أفعاله. فالله هو الذى سخر الأسباب فى العالم الخارجى. بل إن الإرادة كشوق أو دافع أو تمثيل أو تصديق تعرض من الأمور فى العالم الخارجى، الاقدام والاحجام، المحبة والكراهية. كل ذلك مرهون بالعالم الخارجى، وليس بالعالم الداخلى، بالضرورة وليس بالحرية. لا يوجد تعارض إذن بين الموقفين، الجبر والكسب لأن الواقع متشابك يجمع بين الداخل والخارج، بين حرية الداخل وضرورة الخارج. ويتم الفعل بمجموع الداخل والخارج، الحرية والضرورة. قد تكون الضرورة الداخلية والضرورة الخارجية سببا لاظهار حرية الفعل والثورة ضد الجبلة والمحددات الداخلية ومقاومة العوائق الخارجية. فالضرورة مناسبة لاظهار الحرية وليست نافيه لها. الحرية الداخلية دون ضرورة مجرد هوائية ذاتية، فارغة بلا مضمون، حركات عشوائية لا هدف منها ولا غاية، حرية عامة لا تتحقق فى موقف، ولا تحرك تاريخا. والضرورة الخارجية وحدها وضع الجماد بما فى ذلك الشمس والقمر والجبال والسماء والأرض. بل إن هذه الضرورة أيضا محددة

---

(١) السابق ص ٢٢٩-٢٢٧.

بالخلق. البداية والنهاية ضرورة طارئة. كانت بعد أن لم تكن، ولا تكون بعد أن كانت.

إن ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشيء أو عدمه فى وقت ما. فالعلم بالأسباب هو علم بالوجود أو العدم سواء فى وقت ما أو على الاطلاق. وهذا هو معنى "مفاتيح الغيب". وعلى هذا النحو يكون للانسان اكتساب بقضاء وقدر سابقين. وهذا هو السبب فى الجمع بينهما فى عديد من الآيات والأحاديث التى يظن بها التعارض. فاذا خصصت عمومياتها على هذا النحو انتفى التعارض العقلى، وانحلت الشكوك حول كون الاشياء الموجودة عن الإرادة الانسانية تتم بالأمرين معا، الإرادة الداخلية والأسباب الخارجية(١).

واذا كان السؤال: كيف توجد أسباب فاعلة لمسببات مفعولة ولا فاعل إلا الله؟ يجيب ابن رشد بأن كليهما صحيح لسببين. الأول، يفهم من قول لا فاعل إلا الله أحد أمرين: الأول أن لا فاعل إلا الله وأن ما سواه من الأسباب التى سخرها لا تسمى فاعلا إلا مجازا. وجودها به هو الذى صيرها موجودة وأسبابا، يحفظ وجودها فى كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، ويحفظها فى نفسها. ولولا هذا الحفظ لما وجدت فى زمان محدد. يقول أبو حامد إن من يشرك سببا من الأسباب مع الله فى اسم الفاعل مثل من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب. الانسان كاتب، والقلم كاتب، الكتابة تقال باشتراك الاسم، معنيان لا يشتركان إلا فى اللفظ مع أنهما متمايزان. ويرى ابن رشد أن هذا المثال تسامح. ويكون أفضل لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له والحافظ للكتابة المخترع لها عند اقتران القلم بها. فالله مخترع لجواهر جميع الأشياء التى تقترن بها أسبابها التى جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

إذن "لا فاعل إلا الله" قول يشهد له الحس والعقل والشرع أى الواقع والعقل والوحى. تتولد أشياء تبعا لنظام جار فى الأشياء طبقا لأمرين. الأول لما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس والثانى من قبل ما أحاط بها من موجودات فى العالم الخارجى. مثال ذلك الأجرام السماوية، والليل والنهار، والسمت والقمر وسائر النجوم، كلها مسخرات طبقا لنظام جعله الله فى حركاتها فحفظها حتى لو توهم ارتفاع واحد منها أو كان فى غير موضعه أو على غير قدره أو سرعته التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات كلها بحسب

---

(١) السابق ص ٢٢٨.

ما جعل الله فى طباعها. وذلك ظاهر فى الشمس والقمر وتأثيرهما، والمياه والرياح والأمطار والبحار، وما يظهر فى حياة النبات والحيوان. هذا ما يشهد به الحس. ولولا القوى التى جعلها الله فى أجسام البشر من التغذى والاحساس لبطلت الأجسام كما يعرف بذلك جالينوس وسائر الحكماء[1]. ولولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لما أمكن أن تبقى هذه الأجسام ساعة واحدة بعد إيجادها. ولولا القوى التى فى أجسام النبات والحيوان والسارية فى العالم فى حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا طرفة عين. وقد نبهت العديد من الآيات على ذلك. ولو لم يكن لها تأثير لما كان لوجودها حكمة امتن الله بها علينا، ولا جعلت من النعم التى يشكر عليها[2].

يكاد ابن رشد يسلم بفكرة الطبائع عند متكلمى المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع دون أن يشير إليهم. ولكنه مازال أشعريا غزاليا يجمع بينهما وبين قوانين الطبيعة بحيث لا يبدو الفرق بين الله والطبيعة، بين الالهيات والطبيعيات كما هو الحال فى وحدة الوجود عند الصوفية[3]. بل إنه إلى الغزالى أقرب. فالانسان ليس مجرد قلم فى يد الكاتب وهو الله كما يقول أبو حامد لأن الانسان ليس مجرد آلة. ليس للقلم فعل ذاتى أو إرادة أو علم أو اعتراض أو تساؤل. بل يبدو ابن رشد أكثر غزالية من الغزالى لأن الله هو مخترع القلم والحافظ له والحافظ للكتابة والمخترع لها عند اقتران القلم حتى أنه لم يعد للانسان شىء، لا علم ولا قلم ولا كتابة. وهو رأى أبى حامد والجمهور والسلطان وأجهزة الاعلام والرأى العام فى عصرنا.

والثانى، من الموجودات جواهر وأعيان ومنها ما هو أعراض. الجواهر والأعيان من اختراع الله. وما يقترن بها من الأسباب يؤثر فى الأعراض لا فى الجواهر، المنى من الرجل، وخلق الجنين من الله. البذرة فى الأرض من الفلاح، والزرع من الله. فعلى هذا النحو، لا خالق إلا الله، والمخلوقات هى الجواهر. وقد أشار الكتاب إلى ذلك. وغالط فيه الكافر إبراهيم أن جحد كون الأسباب مؤثرة باذن الله فى مسبباتها إبطال للحكمة

---

(١) يستشهد ابن رشد بجالينوس تأكيدا على وحدة التراث البشرى.

(٢) السابق ص ٢٢٨-٣٣١.

(٣) عند اسبينوزا فى الفلسفة الحديثة الغربية، الله هو الطبيعة الطابعة، والطبيعة هى الطبيعة المطبوعة، وصفات الله هى قوانين الطبيعة.

والعلم. فالعلم معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة معرفة الأسباب الغائية. وإنكار الأسباب جملة غريبة على طباع الناس، وإنكارها فى الشاهد لا يثبت فاعلا فى الغائب طبقا لقياس الغائب على الشاهد. ومن ثم تستحيل معرفة الله بعد إنكار أن لكل فعل فاعلا. فلا يفهم من أنه لا فاعل إلا الله نفى وجود الفاعل فى الشاهد، ويستدل على وجوده فى الغائب .وبعد معرفة الغائب بذاته تبين أنه لا يوجد فاعل إلا باذنه وعن مشيئته[1]. وينتهى ابن رشد إلى أنه لا تعارض إذن فى السمع ولا فى العقل. إسم الخالق أخص بالله من اسم الفاعل لأن الخالق بمعنى مخترع الجواهر لا يشاركه فيه المخلوق.

وأخيرا يميز ابن رشد بين الخالق وهو الله، والفاعل وهو الانسان، الخالق للجواهر والفاعل للأعراض. وهذا هو رأى الطبائعيين أن الجواهر تؤثر فى الأعراض من خلال الأسباب. ومع ذلك يظل السؤال: ما هى أوجه الفرق بين الجواهر والأعراض؟ أحيانا يكون الجوهر عرضا والعرض جوهرا. اللون عرض للشعاع، والشعاع عرض للشمس. وهل يمكن بمعرفة السبب بين الجوهر والعرض إيجاد العرض للجوهر مادام السبب مقترنا بينهما ودون الوقوع فى حتمية المركز والمحيط أو الأعلى والأدنى أو الشرف والأخس؟ ولماذا الوقوف فى منتصف الطريق؟ هى خطوة على أى حال[2]. وبقت خطوة أخرى[3]. ليست القضية هى الخلق بل التأثير فى مجرى الأحداث. ليست إيجاد الأشياء من عدم بل إعادة تشكيلها فى نظام أقرب إلى الطبيعة. الانسان بفعله مساعد للطبيعة. المجتمع الطبقى يصبح لاطبقيا، والأرض القاحلة تصبح خضراء، والجسم العليل يصبح صحيحا. ومع ذلك لم ير بعض الحكماء غضاضة فى القول بالتولد الذاتى فى خلق الجواهر، نسبة معينة من الحرارة مع نسبة معينة من الرطوبة تخلق الخلية الحية كما هو الحال عند ابن طفيل أستاذ ابن رشد. وماذا عن الخلق الفنى، هل خلق عرض أم خلق جوهر؟ وهل الفنان فاعل أم خالق؟ مازال ابن رشد أشعريا لأن الأسباب تفعل باذن الله وليس لأنها أسباب خلقها الله وأودعها فى الطبيعة.

---

(١) وهى أقرب إلى التطور المنكسر عند برجسون. ولكنها قانون طبيعى. فالله يفعل من خلال الطبيعة ويدفعها إلى الأمام وليس ضدها كما هو الحال عند الشيخ فى تصوره دور الوحى فى استقلال الوعى الانسانى.

(٢) وهى الخطوة الأولى التى تم عبورها من العصر الوسيط إلى ديكارت، والثانية التى تم عبورها من ديكارت إلى اسبينوزا.

(٣) السابق ص ٢٣١-٢٣٢.

الله لا يخلق الأفعال بل الأشياء. أما الأفعال فتصدر عن الارادات الانسانية والقوى الطبيعية فى الكون المخلوق. الانسان صاحب أفعاله بمعنى مسئوليته عنها وليس خالقها بمعنى منشؤها كأشياء فى الكون. الخلق هنا لفظ متشابه بمعنى الايجاد لله وبمعنى المسئولية للانسان. الوجود لله، والفعل للانسان، ولا تناقض بين الاثنين.

والحقيقة أن العقل لا يتناقض بل التناقض فى الأهواء والمصالح والمواقف النفسية والاجتماعية والسياسية. إنما يعبر هذا التعارض العقلى عن مواقف مغتربة فى العالم وكأن حرية الانسان تنال من حرية غيره. ليست إرادة الانسان وإرادة الله على التقابل أو على النقيض بمنطق "إما... أو". إن المقابل للحرية الانسانية ليس الله بل الموقف الاجتماعى الذى تمارس فيه الحرية والضرورة الطبيعية التى تشق الحرية طريقها فيها. كما أن المسائل النظرية لا إجماع فيها مثل "لا خالق إلا الله". الإجماع فقط فى المسائل العملية، فيما تعم به البلوى، فى المصالح العامة. ولو كان هناك تعارض فى حجج العقول لأدى ذلك إلى النسبية والشك. العقول واحدة، والبداهة واحدة. إنما تتباين العقول نظرا لارتباطها بالأهواء البشرية والمواقف النفسية والاجتماعية[1].

وواضح أن ابن رشد يدرس علم العقائد دراسة شرعية لمعرفة حكم الشرع فيها تعميما لموضوع الايمان والعمل الذى سماه الأشاعرة الأسماء الشرعية والامامة باعتبارها جزءا من الفقه، مرتبطين بالمصالح العامة وبالفروع وليس بالأصول[2]. ولا يدخل ابن رشد فى اعتباره اختلاف المفسرين والصراع على السلطة. ويجعل التعارض موضوعيا فى النص وليس ذاتيا فى القراءة. فالاستعمال ليس تعارضا موضوعيا بل صراعا ذاتيا بين إرادات ومواقف متباينة وكأن المسئول هو الكتاب والعقل وليس الواقع السياسى فى استغلال الوحى والعقل تأييدا للسلطة واستئصالا للمعارضة. هل هناك تعارض فى النصوص أم أن كلها صحيحة تبعا للمواقف وإيجاد التوازن فى الشعور بين حرية الإرادة والمواقف الحتمية؟ الفعل تقابل مسارين، الحرية الانسانية والضرورة الطبيعية. لو كان المجتمع يقول بالقدر، كما هو الحال فى مجتمعاتنا اليوم، لركز المفسر للنصوص على

---

(١) لذلك رأى اسبينوزا عدم تدخل الدولة فى المسائل النظرية.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" نموذج لدراسة علم العقائد دراسة مصلحية ردا لعلم أصول الدين إلى علم أصول الفقه وتحقيقا لوحدة علم الاصول.

خلق الأفعال. ولو كان يقول بخلق الأفعال لذكر المفسر المجتمع بقوانين الطبيعة التى لا يمكن خرقها وتغييرها أو استبدالها. هناك طبيعة مستقلة عن قدرة الانسان ومقاومة له مثل المجتمعات الغربية. الله والطبيعة شيء واحد كما هو واضح فى بنية الحكمة فى الطبيعيات والالهيات[1]. والتعارض فى النصوص ليس فقط فى موضوع خلق الأفعال بل فى عديد من الموضوعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بل والايمانية من أجل اختيار أفضلها وأكثرها فاعلية فى كل عصر.

ويوجد ابن رشد بين المعرفة والوجود فى علم الغيب. يوجد الوجود بدرجة العلم به. والوجود على الاطلاق يتضمن العلم على الاطلاق. فى حين أن الوجود الخاص يتضمن علما خاصا. والوجود فى العالم دون علم بالأسباب جهل وطغيان، إرادة بلا علم. الغيب إذن ليس جهلا أو مقدسا "تابو"، بل هو العلم بالأسباب[2].

ومع ذلك يمتاز موقف ابن رشد بالانتقال من إرادة الله إلى علمه مثل الفلاسفة فى الخلق بعيدا عن الأشعرية وأولوية الإرادة على العلم كما هو الحال عند السلطان. الله هو الأسباب والطبيعة وليس إرادة هوائية مزاجية مشخصة من أجل التوجه نحو الطبيعة. الله والضرورة والطبيعة شيء واحد. وتحدث الأفعال باجتماع الحرية الداخلية والطبيعة الخارجية بين الانسان والتاريخ[3]. والانسان ظاهرة طبيعية يخضع لقوانين الطبيعة بما فى ذلك حياة الإرادة والشعور. ومن ثم تكمن الحرية فى الضرورة، وبالتالى يمكن تفسير القضاء والقدر تفسيرا علميا طبيعيا.

د- **الجور والعدل**. ويعنى ابن رشد بالجور والعدل هل الحسن والقبح شرعيان أم عقليان؟ ويبدأ بالجور قبل العدل مع أن التعبير الاعتزالى العدل والجور. ويأخذ ابن رشد هنا صراحة موقف المعتزلة ضد الأشعرية على عكس القضاء والقدر الذى لم يأخذ فيه بخلق الأفعال، وقال بظرية معدلة فى الكسب تقرنه بالسببية.

---

(١) المجلد الثالث: الابداع، الباب الثانى: بنية الحكمة، الفصل الثانى: الطبيعيات والالهيات.

(٢) لذلك عرف اسبينوزا المعجزة بأنها حادثة طبيعية تسير وفقا لقانون طبيعى نجهله مما يبين أن الفلسفة الغربية فى بداياتها فى القرن السابع عشر كانت ابنة للفلسفة الاسلامية فى عصرها الذهبى فى تيارها العقلانى العلمى الذى قضى عليه باسم الأشعرية والتصوف اللذين اجتمعا فى السلطان.

(٣) وهذا أيضا هو تفسير كورنو لوقوع الحوادث فى التاريخ فى كتابه الشهير "محاولة فى تسلسل الأفكار فى التاريخ".

يبدأ ابن رشد بنقد مقالة الأشعرية، وهو رأى غريب جدا فى العقل والشرع بعد أن صرحت بما لم يصرح به الشرع. بل إن الشرع صرح بضده. ولا يقوم على قياس الغائب على الشاهد. بل إن الغائب هنا بخلاف الشاهد. فالعدل والجور ما تقره الشريعة. العدل ما عدله الشرع، والجور ما جوره الشرع. وما يخرج عن حجر الشرع فليس بعدل ولا جور. لا يوجد شيء فى نفسه عدل أو فى نفسه جور. وهذا فى غاية الشناعة. فالعدل معروف بنفسه أنه خير، والجور معروف بنفسه أنه شر. والشرك بالله فى نفسه جور، والتوحيد فى نفسه عدل . وقد وصف الله نفسه بالقسط، ونفى عنه الظلم. ولا يمكن للشرع أن يقلب الجور عدلا أو العدل جورا.

وفى الجور ظن المتكلمون أن الأفعال كلها تكون فى حقه لا عدلا ولا جورا وأنه ليس يتصف بالعدل أصلا. وهذا إبطال للعقل ولظاهر الشريعة. وهو فى الحقيقة موقف الأشاعرة وحده الذين ينكرون الحسن والقبح العقليين فى العدل كما ينكرون قانون الاستحقاق فى المعاد. بل أن الأشعرية جوزت أن يفصل الله ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده. وهو اعتقاد خاطىء، بل كفر صراح. فالناس لم يخلقوا للضلال. فإذا كان ظاهر بعض الآيات أن الله يضل العباد وبالتالى يفعل الجور فانها لا يجب أن تحمل على ظاهرها لوجود آيات أخرى معارضة لها ينفى الله عن نفسه الظلم ولا يرضى لعباده الكفر ولا يضلهم. ويمكن الجمع بين الآيات المتعارضة بأن المشيئة السابقة اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات ضالين أى مهيئين للضلال بطبائعهم ومسوقين إليه بالأسباب الداخلية والخارجية. ولو شاء الله ذلك لخلق خلقا معرضين للضلال من جهة طباعهم أى بأسباب داخلية وخارجية أو لكليهما معا. فالاضلال عن طريق الطبائع الشريرة مثل الأبدان الرديئة التى تكون الأغذية ضارة بها. وقد اقتضت الحكمة الالهية خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهو ما يبدو جورا ولكنه فى الحقيقة ليس كذلك لأن الطبيعة التى منها خلق الانسان اقتضت أن يكون البعض أقل شرا وأكثر خيرا والآخرون أكثر شرا وأقل خيرا لأسباب داخلية وخارجية تسمح بامكانية التحرك من الأقل خيرا إلى الأكثر، ومن الأكثر شرا إلى الأقل. فالشر ضرورى لفهم الخير والاقدام عليه. والخير ضرورى لفهم الشر والابتعاد عنه. لذلك تفهم الملائكة جعل الله آدم فى الأرض خليفة خشية من شره لأن الخير أغلب عليه. فاذا نسب إلى الله الاضلال يكون ذلك فى سياق إثبات العدل ونفى الظلم وخلق أسباب الضلال لأن الهداية أكثر. فالطبيعة أمام

خيارين: إما عدم خلق الأنواع فيقدم الخير الكثير على الشر الأقل أو خلق الأنواع فيها الخير الأكثر والشر الأقل. وقد اختارت الطبيعة البديل الثانى. فالطبيعة عاقلة خيرة لأنها من خلق الله. الطباع الشريرة ليست حتمية أو نفى المسئولية لأن هناك الأسباب الخارجية واختيار الانسان لها مع الطبيعة الداخلية. والطبيعة الداخلية مرة بفعل البلوغ والعقل والوعى الذى يتجاوز التربية والنشأة الاجتماعية والتركيب المزاجى والبدنى. قانون ابن رشد احتمالى ففى الانسان الخير فيه أكثر من الشر، والملائكة كلها خير، والشيطان كله شر، ومن ثم يصبح الانسان مجال الحرية والحركة والاختيار فى حين أن الملاك والشيطان كلاهما مجالان للحتمية.

والحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى مما يؤدى إلى التأويل بالرغم من خطورته وخروجه على ظاهر الشرع هو اضطرار تفهيم الجمهور إلى أن الله موصوف بالعدل، وأنه خالق كل شىء، الخير والشر لما أعتقد كثير من الأمم بوجود إلهين، إله للخير وإله للشر. ولما كان الاضلال شرا ولا خالق إلا سواه وجبت نسبة الشر اليه. ومع ذلك هو خالق للخير من أجل الخير وللشر من أجل الخير. ومن ثم يكون خلقه للشر عدلا مثل خلق النار التى تدفئ وتحرق، ولكن دفأها أكثر من حرقها، وخيرها أكثر من شرها. فعلم الكلام علم بيئى ثقافى اضطر إلى جعل الله خالقا للخير والشر كرد فعل على وجود أمم تقول بالهين. علم الكلام جزء من تاريخ الأديان القديم.

وهذا القدر من التأويل ليس معرفة واجبة على كل الناس بل فقط لهؤلاء الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى. ولا يشعر كل واحد من الناس بهذه المعارضات. يكفيه إبقاءها على ظاهرها. مهمتها بيان المستحيل من الممكن. والله لا يوصف بالقدرة على المستحيل لأنه عندهم قادر على كل الممكنات فيتصورون فى الله نقصا وعجزا. يتصور الجمهور أن الله قادر على جعل جميع الموجودات بريئة من الشر. والخواص يفهمون من ذلك معنى آخر وهو أن الله لا يخلق من يقترن بوجود شر، ومن ثم تكون كل نفس قد أوتيت هداها. يأخذ الكتاب بعين الاعتبار آراء الجمهور أى الثقافة الشعبية الشائعة حتى ولو كانت خاطئة أو سطحية. ويستعملها حتى لا يكذب الجمهور الوحى ثم يعطى للخاصة آيات أخرى على مستواهم. الوحى يرضى كل الأذواق، ويخاطب الناس على قدر عقولهم، العامة والخاصة، المحافظين والمتحررين، الايمانيين والعقليين، الصوفية

والحكماء، المتكلمين والفقهاء، السلفيين والعلمانيين، الرأسماليين والاشتراكيين بلغة العصر. الوحى متعدد المستويات، يقوم على نظرية الحقيقتين. وهذا أحد أوجه الاعجاز بالرغم مما فى ذلك من خطورة على مستوى الأخلاق، تعصب العامة، وانفعالات الخاصة. ويضطر ابن رشد إلى التسليم بضرورة تفهيم الجمهور الذى أخذ الوحى بعين الاعتبار آراءهم الشعبية(١).

والموضوع يجمع بين خلق الأفعال والحسن والقبح. الله لا يضل لأن الضلال جور وكأن الحسن والقبح العقليين محددان للارادة الالهية. والقول بأن الله يفعل ما يشاء وإنكار العدل والجور فى ذاتيهما هو تبرير للسلطان أن يفعل ما يشاء دون الالتزام بقانون أو دستور أو قيم اعتمادا على القوة. فالعدل والظلم ما يقرره السلطان لا ما يقرره القانون. ويصطدم تحليل ابن رشد بقضية الاخوة الثلاثة التى على أساسها ترك الأشعرى الجبائى فى مسألة العدل والجور. ولماذا يكون البعض مهيئين للضلال أكثر من الهداية وآخرون مهيئين للهداية أكثر من الضلال؟ إلا تقوم الحكمة الالهية هنا بتبرير الشر فى العالم من أجل إثبات الخير؟ ولماذا يكون المريض هو الضحية لاثبات الصحة، والقتيل هو الضحية لاثبات الحياة؟

ومع ذلك يرفض ابن رشد الواجبات العقلية التى تقول بها المعتزلة. فلا يجب على الله شىء كما تقول الأشعرية. الواجبات تقتضى أن يكون الله فى حاجة ضرورية أو فى حاجة يكون بها تاما، والله منزه عن الاحتياج والنقص لأنه كامل وعادل. وعدله ليس كما يتصف به الانسان وإلا كان نقصا. بل يتصف بالعدل لأن أفعاله فى حقه عدل وجور لا كما يدعى المتكلمون من أن أفعاله فى حقه لا عدلا ولا جورا. فهذا قضاء على العقل، وإبطال لظاهر الشريعة بأنكارهم العدل فى ذاته والجور فى ذاته، فابن رشد لا هو مع الأشاعرة ولا هو مع المعتزلة بل هو مع الطبيعة التى تجمع بين الضرورة والحرية.

هـــ- المعاد. يترك ابن رشد أحوال المعاد ولا يبقى إلا على مبدئه لأنها كلها غيب ولا تعرف إلا قياسا على الشاهد. ويصعب فى العادة تطبيق الغائب على الشاهد. وما يدرك منه فى الوحى يختلف من نبى إلى نبى لتفاوتهم فى إدراك المعنى واختلاف

---

(١) السابق ص ٢٣٧-٢٣٩.

الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء والأشقياء بعد الموت. من الشرائع من مثلت السعادة والشقاوة بعد الموت فى الآخرة بأمور حسية فى الدنيا مع اختلاف مستوى التأويل، مادى حسى فى الدنيا، وروحى إلهى فى الآخرة. وذلك إما لأن الوحى أمر بذلك أو لأن هذه الطريقة أشد تفهما للجمهور، والجمهور إليها أشد تحركا. فاخبروا بأن الله يعيد النفوس إلى الأجساد كى تنعم فيها بالدهر كله باللذات الحسية ممثلة فى الجنة أو كى تشقى فيها بالأذى ممثلا فى النار(١).

وهذا هو الطريق الذى اختارته الشريعة الاسلامية وكما عبر عن ذلك الكتاب فى أدلة مشتركة التصديق للجميع . إذ ليس بامكان العقل إدراك هذه الأحوال إلا قياسا للغائب على الشاهد، والمساوى على المساوى، والأمثل على الأكثر وهو قياس الأولى، وقياس العودة على البدأ، والحرارة والرطوبة فى البداية والبرد واليبس فى العودة، وإخراج الشبيه من الشبيه ، والضد من الضد، لا فرق بين العقل والطبيعة، والبرهان والتجربة. تتفق الشرائع كلها على حياة النفوس بعد الموت وأحوالها من السعادة والشقاء وتفهيم وجودها للناس وتختلف فى طرق التمثيل. وتمثيل الشريعة الاسلامية فيما يبدو أكمل تمثيلا وإفهاما للناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم، والأكثر هم المقصود الأول من الشرائع. أما التمثيل الروحانى فأقل تحريكا لنفوس الجماهير من التمثيل الجسمانى، وربما أكثر قبولا عند العلماء المجادلين، وهم الأقل. التمثيل الجسمانى للعامة، والتمثيل الروحانى للخاصة. والحقيقة أن اختلاف الشرائع والأنبياء فى تصوير الوحى إنما يرجع إلى مستوى ثقافات الشعوب التى يأتيها الوحى وإلى طبيعة المرحلة التاريخية ودرجتها فى مسار التاريخ. فالشعوب ذات الثقافات الأكثر رقيا والتى فى مراحل تاريخية متقدمة تدرك الوحى بطريقة أكثر عقلانية وروحية من الشعوب الأقل ثقافة والتى توجد فى مرحلة تاريخية سابقة والانسانية مازالت فى بداياتها الأولى(٢).

وتقوم الأدلة مثل أدلة علم الكلام كله قياسا على الشاهد. والشاهد تزكية النفس فى الدنيا والاعداد للمستقبل أى العلة الغائية والقصد نحو الكمال والعمل الصالح وأثره على الفرد والمجتمع والتاريخ. ومن ثم يكون الخلود إما للنفس أو للنفس والبدن أو للعمل

---

(١) السابق ص ٢٤٢-٢٤٤ .

(٢) انظر مقدمتنا لكتاب لسنج: تربية الجنس البشرى، درا الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

والفكر والأثر والتاريخ بعيدا عن الثنائية التقليدية بين النفس والبدن، والسعادة والشقاء، الأخرويين والدنيويين، فى حياة الآخرين وليس فقط فى حياة الفرد، فى قلوب الناس وفى تاريخ الحضارة. خطورة الثنائية التقليدية التضحية بالسعادة فى الدنيا من أجل نيل السعادة فى الآخرة. إذ يقوم دليل ابن رشد على ثنائية مبدئية بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، النفس والبدن، السعادة والشقاء دون الأخلاق الاجتماعية مثل العلم والجهل، التقدم والتخلف، العدل والظلم، الحرب والسلام من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية. وهو أقرب إلى الحجج الاحراجية التى تحاصر الانسان وتتهمه إذا رفض خلود النفس وتثنى عليه إذا أثبته. ومن ثم يبرز سؤالان: هل هناك قوتان فى النفس، نظرية وعملية أم قوة واحدة؟ وهل الأمور النظرية معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، وهو مضمون الايمان التقليدى، أم هى الأسس النظرية لفهم الانسان والمجتمع والتاريخ؟

وبالرغم من أن برهان ابن رشد مستمد من العقل والشرع إلا أنه أقرب إلى البراهين الأخلاقية منها إلى البراهين النظرية على عكس أدلة ابن سينا العقلية العلمية باستثناء مقدمتين، الانسان أشرف ما فى الكون، وأنه مخلوق لرسالة وليس عبثا. وهما أقرب إلى الأفكار الشائعة عما يحدث للانسان بعد الموت، وأقرب إلى العلة الغائية التى تعبر عن الرغبة فى البقاء والأمل فى الخلود(١).

وقد اتفقت جميع الشرائع على وجوده وقامت البراهين عليه إنما الاختلاف فى صفة وجوده لا فى حقيقته وفى المثالات التى تعطى فى الشاهد للجمهور. والاتفاق يقوم على السمع والعقل معا، الوحى والبرهان. فقد اتفق الجميع على أن للانسان سعادتين، دنيوية وأخروية، وعلى أصول مسلم بها مثل أن الانسان أشرف من فى الكون، وأن كل موجود لم يخلق عبثا بل لغاية، وأن الانسان أحرى بذلك. وقد صرح الكتاب بهذا المعنى فى عديد من الآيات. فقد خلق الانسان من أجل أفعال مقصودة، وأفعال خاصة، وهى أفعال النفس الناطقة. فالنطق أخص ما فى الانسان. ولما كانت النفس الناطقة جزأين، علمى وعملى كان كماله فى قوة هذين الجزأين، النظر والعمل، وكانت الأفعال التى يكسب بها الانسان هاتين القوتين هما الخيرات والحسنات والتى تعوقها الشرور والسيئات.

---

(١) وذلك مثل الدليل الغائى عند كانط، ورسالة الانسان عند فشته.

وقد أنذرت الشرائع كلها ببقاء النفس، وقدم العلماء البراهين على ذلك وبعد الموت. إذ تتعرى النفوس المطيعة عن الشهوات فى حين أن النفوس الخبيثة تعانى من مفارقة. وتشتد حسرتها على ما فاتها من تزكية النفس لأنها لا تكتسب إلا بالبدن. وسميت هاتان الحالتان فى الشرائع السعادة الأخيرة والشقاء الأخير. وجاء الوحى بتقرير ذلك، الحث على الفضائل والنهى عن الرذائل، ومقدار سعادة الناس فى العلم والعمل أى السعادة المشتركة. معرفة الأمور النظرية هى معرفة الله وملائكته والموجودات الشريفة والسعادة. ومعرفة الأمور العملية هى معرفة الفضائل خاصة الشريفة وهى الشريعة الكاملة إذا ما قيست بالشرائع الأخرى. لذلك كانت خاتمة الشرائع(١).

وفى الشرع دليل على بقاء النفس فى الكتاب، وهو التشابه بين النوم والموت فى تعطيل قوى النفس. فلو كان تعطل فعل النفس فى الموت بسبب فسادها لا بتغير آلتها فيكون تعطلها فى النوم أيضا لفسادها. ولو حدث ذلك لما عادت إلى اليقظة. ومن ثم يكون هذا التعطل لا لأمر فى جوهرها وإنما لتعطل آلتها. وتعطل الآلة لا يؤدى إلى تعطل النفس. والموت مجرد تعطل للآلة مثل النوم وبرهان مشابه لبرهان ابن سينا. لذلك سمى النوم الموت الأصغر فى مقابل النوم الأكبر. ولا يذكر ابن رشد حديث "الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا" الذى يذكره الصوفية.

ويلجأ ابن رشد إلى تاريخ الأديان المقارن ويبين اتفاق الشرائع كلها على المعاد. ولا يحاجج المنكرين له مثل الصدوقيين فى اليهودية والدهريين فى الاسلام. لم يستثمر ابن رشد تاريخ الأديان بما فيه الكفاية بالرغم من إعلانه أن الشريعة الاسلامية آخر الشرائع. ولم يرصد مسار التطور للشريعة حتى الكمال.

وقد اختلف أهل الاسلام فى فهم تمثيل المعاد وأحواله إلى ثلاث فرق، ولكل منها حججه فى الشرع. الأولى تشابه السعادة فى هذا العالم مع العالم الآخر. إنما الخلاف فى الدوام والانقطاع. فهما فى الدنيا منقطعان وفى الآخرة دائمان. وهو موقف الحشوية أو المادية. والثانية تباين السعادة والشقاء فى هذا العالم عنهما فى العالم الآخر، فى الأولى جسمانيان، وفى الثانية روحانيان. وكان الدافع لذلك البيان أى التأثير فى النفس عن طريق

---

(١) السابق ص ٢٤٠-٢٤٢/٢٤٤-٢٤٧.

التصوير الفنى. والثالثة تشابه السعادة والشقاء فى هذا العالم معهما فى العالم الآخر. فى الجسمانى وتباينهما فى الروحانى، تشابه فى الكم وتباين فى الكيف. فى الأولى فانيان وفى الثانى باقيان(١).

ويبدو أن ابن رشد من أنصار الفرقة الثالثة لأنه يبين وجهاتها، وأنها تتبنى على أمور لا خلاف عليها بين الناس مثل أن النفس باقية، وأنه لا يلحق عند عودتها إلى الجسم محال يلحق بعودة الجسم ذاته. فمادة الأجسام التى توجد على التعاقب فى أوقات مختلفة واحدة. الانسان يموت، وينحل جسمه إلى تراب، والتراب إلى نبات يغتذى منه إنسان آخر فيتولد منه إنسان ثالث(٢). ولكل إنسان الحق فى أن يتبنى النظرة التى يريد بحيث لا يؤدى نظره إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود كله، وألا يكفر صاحب هذا الانكار لما هو معلوم من الشرع والعقل.

والحقيقة أنهم فرقتان. الأولى التى تقول بالتشابه بين العالمين، والثانية التى تقول بالتباين بين العالمين. ثم تنقسم الثانية إلى فرقتين. الأولى التباين بين الجسمانى والروحانى والثانية التشابه بين الجسمانى فى العالمين والتباين فى الكيف. ولا يحدد ابن رشد رأى الطائفة الثانية التى تقول بالمعاد الروحانى، والأغلب هم الحكماء خاصة ابن سينا. والغريب أنه بعد أن يترك ابن رشد لكل إنسان الحق فى تبنى أية نظرية يريد بحيث لا يبطل الأصل وهو إنكار الوجود جملة يكفر من ينتهى إلى هذا الانكار لأنه ينكر ما هو معلوم من الشرع والعقل.

٥- **قانون التأويل.** ويعقد ابن رشد خاتمة بعنوان "قانون التأويل" أى المنهج الذى وراء علم الكلام والذى يسبب كثيرا من أخطاء المتكلمين. وهو قانون أى منهج دقيق ومحكم. فالتفسير هو الوسيلة للانتقال من الفهم إلى التعبير. وهو يعادل نظرية المعرفة فى الحضارة النصية، كيفية التعامل مع النص، العلاقة بين النص والشعور من ناحية، والنص والعالم الخارجى من ناحية أخرى. وهو أقرب إلى الفتوى الفقهية مثل "فصل المقال" إجابة على سؤال ما يجوز تأويله ومالا يجوز.

---

(١) السابق ص ٢٤٤-٢٤٧.

(٢) وبتعبير المعاصرين فى الغرب، المادة لا تفنى ولا تتبدد.

ويقوم هذا القانون على أن المعانى فى الشرع على خمسة أصناف. تنقسم أولا قسمين. الأول قسم واحد والثانى أربعة أقسام. الأول أن يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو بعينه الموجود بنفسه ولا يجوز تأويله وهو الظاهر. والثانى ألا يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو المعنى الموجود بل أخذ بدلا عنه على التمثيل. وهو المؤول. ويتكون من أربعة أصناف. الأول لا يعلم الذى صرح بمثاله إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم فى زمان طويل وصنائع عدة، ولا تقبلها الفطر السليمة. ولا يعلم أنه مثل الممثول إلا بمثل. وتأويله قاصر على الراسخين فى العلم، ولا يجوز التصريح لغيرهم به. والثانى يعلم بعلم قريب منه الأمران، المثل والممثول. وهو المقصود بالتأويل، والتصريح به واجب. والثالث يعلم بعلم قريب أنه مثال ويعلم لماذا هو كذلك بعلم بعيد، ولم يأت به تمثيل لبعده عن أفهام الجمهور بل لتحريك النفوس. ولا يتأوله إلا الخواص من العلماء. وقد يكون لغير العلماء إما من المتشابه الذى يعلمه الراسخون فى العلم أو أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو قريب من معارفهم لازالة الشبهة. وقد سلك أبو حامد فى "فيصل التفرقة" هذا المسلك بتحديد وجوه خمسة للشيء: الوجود الذى يسمى الذاتى، والحسى، والخيالى، والعقلى، والشبهى، وارجاع الشبهة إلى الأغلب فى الظن. وهو تأويل مقبول فى الشريعة على أحد هذه الوجوه. ولم يفصل أبو حامد فى ذلك أى فى التطبيق بالرغم من أنه صاحب التقسيم الخماسى. ولا يوجد فى الكتاب منه مواضع كثيرة بالرغم من تعرض المتكلمين، أشعرية ومعتزلة، له، بين المثل والممثول. وقد ينتج عن هذا التأويل اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة إذا ما صرح بها للجمهور كما حدث للصوفية والعلماء. الخلاف بين ابن رشد والغزالى إذن ليس كبيرا. إذ يعتمد عليه ابن رشد فى قانون التأويل، ويستمد منه مادته حول الوجوه الاربعة للمثال بعلم قريب والسبب بعلم بعيد. فكلاهما من أنصار التأويل الشرعى(١).

وهذا التقسيم قريب من أحكام الأصوليين فى الحقيقة والمجاز. فالصنف الأول هو الحقيقة عند الأصوليين والصنف الثانى هو المجاز بأقسامه، الأول فرض للجمهور والثانى فرض للعلماء ولا يفصحون به للجمهور. ويقوم على بنية محكمة بالرغم من عدم تعادل الصنفين الرئيسيين كما، الأول قسم واحد والثانى أربعة أقسام. الصنفان الكبيران

---

(١) السابق ص ٢٤٨-٢٥٠.

متقابلان، الحقيقة والمجاز. والقسمان الصغيران الأول والثالث من الصنف الثانى متقابلان. والقسمان الثالث والرابع أيضا متقابلان. والقسم الرابع، المثال بعلم بعيد والسبب بعلم قريب قد لا يبدو معقولا. فمعرفة المثال بعلم قريب والسبب بعلم بعيد. ومن ثم كان القسم الثالث أولى. والقسم الثانى هو الموجود فى الشرع بالفعل أى التمثيل على المعانى، وضرب الامثال. وهو ما سماه الأصوليون قياس الغائب على الشاهد. ويستحيل الصنف الاول أن يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود فى نفسه. فهذه الموضوعية التامة لا وجود لها. الكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال. وهو حمال أوجه، نص مقروء وليس نصا صامتا. وتتعدد القراءات بتعدد القراء وطبقا لأمزجتهم وأهوائهم وثقافاتهم ومصالحهم وأوضاعهم الاجتماعية. وقد تقابل الأقسام الأربعة أربعة أصناف من العلماء: الأول للحكماء، والثانى للفقهاء، والثالث للمتكلمين، والرابع للصوفية.

هل يكشف التأويل مالم يأذن به الله ورسوله؟ واذا كان أداة شرعية فمن الطبيعى أن يؤدى إلى علوم التأويل. واذا كانت بعض أقوال الصحابة تفيد ذلك فان المقصود التوجه نحو العمل وليس نحو النظر بعيدا عن المتاهات والتنظيرات. هل التأويل امر شرعى مثل الاحكام الشرعية أم هو أداة فى يد المتكلم أو الحكيم أو الصوفى للغوص فى معانى النصوص؟ ليس التأويل حكما شرعيا بل حاجة معرفية من أجل تطابق الوحى والعقل والطبيعة بعيدا عن الازدواجية فى الفكر والسلوك. التأويل عملية اجتماعية فى واقع ثقافى، لها قوانينها الخاصة، لا يوقف بتحريم، ولا يذاع بتحليل. ولو حرم التأويل ونشأت دوافعه لظهر. ولو أوجب التأويل ولم تظهر دوافعه لما نشأ. لا يأتى ولا يذهب التأويل بتحريم أو تحليل مثل الفتوى الفقهية بل هو عملية معرفية لتطابق الوحى والعقل والواقع، وعملية اجتماعية كجزء من عملية التغير الاجتماعى من خلال التراث أو كسلاح سياسى فى الصراع الدائر بين القوى السياسية فى المجتمع. وربما هى عملية فردية أخلاقية لتبرير أفعال وتحريم أخرى.

والحقيقة أن التأويل ليس فى الشريعة بل فى بعض الصور الفنية التى توحى فى حالة أخذها على ظاهرها بالتجسيم أو التشبيه، أو بالجور أو الظلم. لذلك من الأفضل استعمال لفظ الوحى أو الدين بدلا من الشريعة لأن الشريعة لا تأويل فيها كما تفعل الشيعة فى تأويل الشريعة. وهنا يبدو ابن رشد فقيها أكثر منه حكيما فى استعمال لفظ الشريعة.

وهو ليس كشف إلهيا أقرب إلى العلم اللدنى بل منهج عقلى واستدلال منطقى وتحليل للتجارب الحية وإدراك لواقع خارج النص ورؤية لداخله من صنع الفقيه أو المؤول أو المفسر أو الحكيم بناء على منطق التأويل.

والحقيقة أن سبب التأويل راجع إلى اختلاف فطر الناس طبقا للخلق الفردى، واختلاف مستوى التعليم طبقا للظروف اللاجتماعية والاستعدادات الطبيعية، واختلاف العمق فى النفوس، فلكل نفس أفق مستقل، ولاختلاف التجارب الانسانية طبقا لمراحل العمر وطبقا لما يمر بالانسان من أحداث وعلاقات اجتماعية، ولاختلاف فى التذوق الفنى والاحساس بالحياة، ولاختلاف فى درجات الابداع وشجاعة الاعلان يرجع التأويل إذن إلى اختلاف القدرات الفردية. والنص نفسه جمال أوجه لما فيه من تشابه يسمح بابراز القدرات الفردية واختلاف المصالح عبر تغير العصور وأنواع المجتمعات.

إن مشروع ابن رشد كله هو الكشف عن التأويل الخاطىء فى أقاويل الشريعة بداية بعلم الكلام. وهو الموضوع المنهجى المحورى فى الضلال وفى الاصلاح، مشروع لمقاومة الخطأ، الخطأ فى نظرية المعرفة الحضارية، التأويل. ويخاطب ابن رشد القارىء كما هى العادة عند إخوان الصفا لاشراكه فى مشروع حضارى مشترك. فالقارىء جزء من المؤلف، والجمهور جزء من المتكلم.

والسؤال الآن: هل نقد ابن رشد علم الكلام دفاعا عن الفلسفة أم تأسيسا لعلم كلام فلسفى جديد؟ لقد استبدل ابن رشد لفظا بلفظ مع بقاء الاشكال الكلامى. استبدل بالحادث الضرورى، وبدليل الابداع دليل الاختراع. وأبقى على بعض الألفاظ القديمة مثل الذات والصفات والأفعال والعناية. واستعمل أسلوب المتكلمين الذى يتخيل المعترض سلفا ويرد عليه "فان اعترض معترض وقال"، "فان قيل". والشارع هو الله أو الرسول وليس الشريعة الوضعية كما يقول الشاطبى. ولم يخل ابن رشد من الثنائيات التقليدية المعروفة، العامة والخاصة، الظاهر والمؤول، الشريعة والحكمة، الدنيا والآخرة.. الخ. لم يستطع التخلص من الأشعرية أو يطور الاعتزال مما يطرح سؤال: هل كان ابن رشد أشعريا؟

٦- **من نقد الكلام إلى الدفاع عن الفلسفة.** إذا اثبت ابن رشد فى "مناهج الأدلة" خطأ الكلام باسم الفلسفة فانه يثبت فى "تهافت التهافت" صحة الفلسفة باسم الكلام، وان الحكمة متفقة مع الشريعة. وإذا كان "مناهج الأدلة" نقدا للكلام من داخل الكلام فان "تهافت

التهافت" نقد للكلام من خارج الكلام باسم الفلسفة.

معركة أبى الوليد مع أبى حامد نقد للكلام ودفاع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" بعد أن كانت معركة أبى حامد نقدا للفلسفة دفاعا عن الكلام فى "تهافت الفلاسفة". "تهافت التهافت" نقد لعلم الكلام دفاعا عن الفلسفة ضد هجوم الغزالى على الفلسفة باسم علم الكلام فى "تهافت الفلاسفة". الغزالى لا يمثل شخصه بل يمثل علم الكلام. وهجومه على الفلسفة إنما تم باسم علم الكلام ودفاعه عن الشرعية الدينية والسياسية للدولة. وعندما يرد ابن رشد فانه يرد على الكلام باسم الفلسفة وزعزعة شرعية السلطة الدينية والسياسية باسم الفلسفة. الكلام عقيدة السلطان والفلسفة أداة المعارضة.

ويعنى ابن رشد بالمتكلمين علم الكلام وليس الأصوليين على الاطلاق. المتأخرون منهم أفضل من المتقدمين لأنهم أقرب إلى الفلسفة بعد أن تحولت الفلسفة إلى بطن الكلام بعد نقد الغزالى لها.

و"تهافت التهافت" موجه أساسا ضد المتكلمين الأشعرية باسم الفلسفة والاعتزال. وأهم من يحال اليهم أبو حامد باسم الكلام وابن سينا باسم الفلسفة الكلامية أو الكلام الفلسفى ثم أبو الهذيل العلاف. والغزالى فى رده على الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة" كان متكلما لا فيلسوفا. يردد حجج المتكلمين الأشاعرة مما يجعل ابن رشد ينقد موقف الأشعرية من الفلسفة ممثلين فى الغزالى كما نقد موقفهم من الكلام فى "مناهج الأدلة" باعتباره فيلسوفا. ومن ثم لم يكن نقد الغزالى للفلسفة على مستوى البرهان(١).

والمعركة بين المتكلمين والفلاسفة هى نفس المعركة بين الفلاسفة وأرسطو ولكن على مستويين مختلفين بين الخاص والعام، بين الموروث والوافد. المتكلمون يمثلون الموروث، والفلاسفة الوافد. والفلاسفة يمثلون الموروث، وأرسطو الوافد. فالفلاسفة هم حلقة الاتصال بين الموروث الكلامى والوافد الأرسطى. مهمتهم نقل الكلام إلى مستوى الفلسفة ونقل أرسطو إلى مستوى الكلام(٢).

لذلك يعتبر ابن رشد أبا نصر وابن سينا من المتكلمين من ملتنا لأن فكرهم الدينى

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٣.

(٢) السابق ص ١٧. ونقد فيورباخ للاهوت يشبه نقد ابن رشد للمتكلمين، تهافت جـ٢/٥٤-٥٥/٧٤.

لم يتحول بعد من الكلام إلى الفلسفة. أخذ ابن سينا بعض آرائه من المتكلمين وترك القدماء مما أدى بآثار سلبية من الكلام على الفلسفة. وبالتالى تكون محاولة ابن رشد فى "التهافت" قلب المائدة فى وجه الخصوم، وتحرير الفلسفة من سيطرة الكلام، هذه السيطرة التى كان ابن سينا مسئولا عنها ٬والتى أراد الغزالى إحكامها، قسمة الوجود إلى ممكن وضرورى، والممكن له فاعل. ولما كان العالم كله ممكنا كان له فاعل هو واجب الوجود، وبالتالى التضحية بالعالم كله فى سبيل الاغتراب والوهم. الكلام أقوال خطابية جدلية، والفلسفة قول برهانى. وخطأ أبى نصر وأبى على تبعيتهم للمتكلمين أى الفكر الفلسفى الأشعرى المزيف[1].

ويستعمل ابن رشد منهج البحث عن الدوافع فى هجوم المتكلمين على الفلاسفة من أجل تحديد كل علم كمقصد، بداية ونهاية، نشأة واكتمالا. دافعهم حماية الاعتقاد ولكن حصيلة فكرهم الاعرض عن الحق. أما الفلاسفة فانهم يبحثون عن الحق وكانت حصيلته الدفاع عن الايمان.

أ- **حدود الكلام.** الكلام له حدوده. ولا يمكن تجاوزه كى يصبح فلسفة الكلام والفلسفة نمطان فكريان يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر كما فعل الكندى الذى انتقل من الكلام إلى الفلسفة وكما فعل الغزالى عندما انتقل من الفلسفة إلى الكلام، ولكن لا يمكن تطوير الكلام كى يصبح فلسفة نظرا لحدود العقل الكلامى: تبرير الدين، المنهج الجدلى، القول الخطابى، سوء استخدام العقل على عكس الفلسفة كنمط عقلى خالص تبحث عن الحقيقة وتعتمد على البرهان والتحليل العلمى للطبيعة. هناك إذن علمان متمايزان، الكلام والفلسفة. وهو نفس التقابل الآن بين الجماعات الاسلامية المعاصرة من ناحية والاسلام المستنير أو اليسار الاسلامى من ناحية أخرى.

ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين أى فرقة وطائفة أكثر مما يتحدث عن علم الكلام أو فن الكلام أو صناعة الكلام لأن الكلام ليس علما ولا فنا ولا صناعة. ويتحدث عن المتكلمين أكثر مما يتحدث عن الفرق لأنه نمط تفكير بصرف النظر عن الاختلافات الجزئية فيه. ويسميهم "المتكلمين من أهل ملتنا" بلهجة الحزن والأسى أى الذين يخربون

---

(١) تردد الألفاظ فى تهافت الفلاسفة: الأشعرية (٤٩)، الفلاسفة(٢٢)، المعتزلة(٩)، ابن سينا، أبو حامد(٥)، الكرامية(٤)، أبو الهذيل العلاف(٢)، صناعة الكلام، الدهرية، القدماء، أبو المعالى(١).

بيوتهم بأيديهم، "العيب فينا وليس فى غيرنا"(١).

ونلزم كثير من أقاويل المتكلمين شناعات. ومنها خرافات وأباطيل. والأقاويل التى يشحن بها أبو حامد كتابه "التهافت" كلها فى غاية الوهن والضعف. وإلزاماتها أجنبية وغريبة عن الموضوعات. وما كان يجب أن يضيعها إذا كان غرضه إقناع الخواص. ويمكن اكتشاف ذلك بالرجوع إلى الفطر الفائقة التى لم تقم على رأى أو هوى. كما أن التنازع فى الشعر يكون حله بالرجوع إلى الفطرة وعلم العروض. وقد أثر خصوم المتكلمين فيهم، فصاغوا علم الكلام كرد على الخصوم. وبالتالى ساده الجدل، وغاب عنه البرهان(٢).

وأخطاء المتكلمين سبب أخطاء الفلاسفة. فالكلام مسئول عن أخطاء الغزالى وأخطاء الفلاسفة الذين اتبعوا المتكلمين مثل الفارابى وابن سينا. هناك أثر سىء للمتكلمين على الفلاسفة مثل الفارابى وابن سينا فى مقابل أثر حسن للفلاسفة على المتكلمين مثل الكندى والمعتزلة وأبى المعالى وباقى متأخرى الأشعرية. هناك تفاعل بين الداخل والخارج، بين وزراء الداخلية (المتكلمون) ووزراء الخارجية (الفلاسفة) (٣). ومع ذلك يسىء المتكلمون فهم الفلسفة وما يعنون به من أسماء ولا يحفظون الجميل بل ويكفرونهم بسببها(٤).

ولما عجز المتكلمون عن الرد على اعتراض الفلاسفة على حدوث العالم لجأوا إلى التمثيل بالارادة. كل فعل إنما يصدر عن حى عالم. ومن الصعب إثبات وجود الله من حدوث الأشياء على ما نشاهد من حدوث الاجسام قياسا للغائب على الشاهد. ومقدمات الدليل لا تؤدى إلى المطلوب إثباته. فاذا كان غرض المتكلمين نبيلا فان الطريق اليه عسير وفاسد ومموه. دليل الحدوث عند المتكلمين ضعيف فى منطق الاستدلال عند الفلاسفة. فالنتيجة، مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، هو كذلك بالجنس وليس بالموضوع. كما أن المقدمة الثانية، لا يمكن أن تسلسل الحوادث إلى مالا نهاية، مصادرة على المطلوب، وايمان مقنع، وحكم مسبق، وفكر دينى يمهد إلى إثبات العلة الأولى.

ويرى الغزالى أنه يصعب على الفلاسفة إثبات صانع غير الجرم السماوى فى

---

(١) السابق ص ١٧.
(٢) السابق ص ٣٨/٦/٦٥/٥٩.
(٣) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص١٧٧-١٩٢.
(٤) تهافت التهافت ص ١٣٥.

حين أن السماء عند المتكلمين لها قدر محدود. يحتاج الفلاسفة إلى إثبات أصل لا يعتقدونه فى حين يقوم رأى المتكلمين على هذا الأصل. وهذه قراءة خاطئة للفلسفة فى رأى ابن رشد لأن التخصيص مختلف فى كلتا الحالتين. آراء المتكلمين فى الجرم السماوى ظنون مثل ظنون الفلاسفة وجهل بالمصنوعات، وبالتالى جهل بالصانع. والفلاسفة أقل وهما لأنهم لا يعتمدون على مثل هذا الاستدلال البعدى الطبيعى على وجود الله بل على الدليل القبلى "الانطولوجى"(١).

وعلاقة الذات بالصفات هو الموضوع الرئيسى الذى يأخذه ابن رشد كمثال على ضرورة تجاوز الكلام إلى الفلسفة سواء فى بدايته، القدم والحدوث أو فى نهايته الأسباب والمسببات. ففى الذات والصفات يبدو التصور الكلامى الأشعرى المشخص، الصفات زائدة على الذات. ويبدو تصور الفلاسفة لواجب الوجود تطويرا لتصور المعتزلة، الصفات عين الذات. الكلام بداية الفلسفة، والفلسفة نهاية الكلام. يجوز المتكلمون من الأشعرية المبدأ الأول، الكثرة، إذ يجعلونه ذاتا وصفاتا. ويرد الفلاسفة ضرورة تعدد العلم والمعلوم إلى اتحادهما من جهة البرهان دفاعا عن حق القديم، ورد ضرورة تعدد الصانع والمصنوع لأن الله لا يعرف إلا من ذاته. وهو قول فاسد من جهة مقابلة الفاسد بالفاسد، وتصحيح الخطأ بالخطأ. ليس عند الأشعرية برهان على تأخر المفعول عن فاعله، وليس عند الفلاسفة برهان على اتحاد العلم بالمعلوم. وفى الشاهد يتمايز العلم عن المعلوم. وليس عند الفلاسفة برهان على اتحادهما. يظل التعدد ظنا والتوحد ظنا، ظن المتكلمين فى مقابل ظن الفلاسفة.

واضح أن علم الكلام يقوم على التشبيه، قياسا للغائب على الشاهد مما يدل على أن البداية الحس والمشاهدة والتجارب النفسية التى وراء الاستدلالات المنطقية والحجج العقلية، وقياس الله على الانسان نظرا لاشتراك الأسماء. إنما تفرد الأسماء لله بالشرع وليس بالعقل. تتماثل الصفات وتتقابل، تتساوى وتتخالف، تتوحد وتتعدد ثم تعطى لله بطريق الأفضل والأشرف طبقا لمقاييس الانسان(٢).

ويرجع الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة إلى أن المتكلمين ينكرون الصفات

---

(١) السابق جـ٢/١٢-٢٢/٣١/٥٠-٥٢/٥٩/٧٦/١٠٢.

(٢) السابق ص ١٧.

والشروط بينما يثبتها الفلاسفة. ويقصد ابن رشد بالمتكلمين هنا المعتزلة الذين ينكرون الضرورة التى بين الشرط والمشروط، بين الشىء وحده، بين الشىء وعلته، بين الشىء ودليله. لا فرق فى ذلك بين الالهيات والطبيعيات. الحرارة والرطوبة عند الفلاسفة من شروط الحياة فى الحى الفاسد لكونها أعم من الحياة . والمتكلمون ينفون ذلك مثل أبى المعالى الجوينى وكما يفعل السوفسطائيون. واذا كانت الموجودات إما متقابلات أو متناسبات فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. وهذا مستحيل لحكمة الله فى الموجودات وسننه فى المصنوعات. وهى حكمة يدركها العقل وإلا وقع فى الوهم كما حدث لابن حزم. من أصول المتكلمين أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز، وكل جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج وإلى مقارنة الشرط بالمشروط. ويعترف المتكلمون بوجود شروط ضرورية فى حق المشروط مثل أن الحياة شرط العلم. ويعترفون بأن للأشياء حقائق ضرورية فى وجود الموجود. لذلك يحكمون بالشاهد على الغائب فى لواحقه. وهو الدليل عندهم مثل الاستدلال بالاتفاق فى الوجود على كون الفاعل فاعلا، وكون الموجود مقصودا به غاية. أما قول المتكلمين أنهم يعترفون أن علوم الله غير متناهية فى حين أنها عند الفلاسفة علم واحد فهى معاندة من حيث اعتقاد القائل وليس بحسب الأمر فى نفسه لا حل لها إلا جعل علم الله مخالفا لعلم الانسان. هنا يدافع ابن رشد عن الفلسفة ضد نقد الغزالى برد النقد اليه وبيان وقوعه فى التشبيه وإسقاط صفات الانسان على الله. وإن شاء ألا يفعل فانه يصبح فيلسوفا. فالصفات التى عدها المتكلمون سبعا لله كلها تقريب فى تقريب، قياسا للغائب على الشاهد(١).

يقبل ابن رشد بعض أقوال أهل العلم بالكلام القريبة من الفلسفة وهى أقوالهم المنطقية. وهو نفس موقف الغزالى من الفلاسفة فى قبوله منطقهم ورفض طبيعاتهم وإلهياتهم، ورفض استعمال المنطق الصحيح لايهام الناس أن الطبيعيات والالهيات فى مثل يقين المنطق. كما يقبل ابن رشد إثبات المتكلمين النبوة بالقياس لابطال نفى البراهمة. فالله متكلم ومريد ومالك للعباد وجائز عليه أن يرسل رسولا فى الشاهد لعباده المملوكين. فوجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب. والبرهان قياس الغائب على الشاهد وهى طريقة متقدمة. كما يقبل جعل المتكلمين فى تناولهم للصفات الحياة شرط العلم. فالشرط ينتقل فيه

---

(١) السابق ص ٦٠/٨٢/١٢٣/١١٢٦-١٢٧.

الحكم من الشاهد إلى الغائب. ويتفق ابن رشد مع الأشاعرة فى أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل. ثم ينشأ الخلاف بعد ذلك فى تحديد طرق العقل ووسائل البرهان. ويتفق ابن رشد مع الأشاعرة فى أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل، ثم ينشأ الخلاف بعد ذلك فى تحديد طرف العقل ووسائل البرهان. ويتفق الأشاعرة والحكماء على تسمية النوع الأول من الوجود محدث وهو الوجود الزمانى المكانى فى مقابل وجود الله، ووجود العالم كوسيط بين الله والخلق. وما يعتقده الحكماء وما يعتقده المتكلمون من أهل الملة فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى(١).

ومع ذلك فالفلاسفة أقرب إلى التفكير العلمى من المتكلمين، والمتكلمون أقرب إلى التفكير الدينى من الفلاسفة. فالخلاف بين الفريقين هو الخلاف بين الدين والعلم، بين الظن واليقين. فكل ما كان معروفا معرفة يقينية لا يوجد برهان يناقضه. وكل ما وجد برهان يناقضه فهو ظن. والكلام يناقض البرهان فهو ظن. والفلسفة لا يناقضها البرهان فهى يقين. الخلاف بينهما فى درجة الاحساس بالتنزيه مثل الوسائط كدليل على الحكمة يثبتها الفلاسفة وينكرها المتكلمون خشية الشرك. عند المتكلمين يمكن أن تحل صورة الانسان فى التراب من غير وسائط، ولكن الفلاسفة يقولون بالوسائط كدليل على حكمة الخالق وقدرته.

وأحيانا يتحدث المتكلمون بأشياء يسيئون فهمها لأنها ليست من كلامهم بل من أقوال الفلاسفة مثل اعتقادهم بأن ما هو بالعرض هو بالذات، وصعوبة إيجادهم الدليل عليه، مما أدى إلى أن أدلتهم فى إثبات حدوث العالم لم تبلغ مرتبة اليقين، ولم تلحق بالبرهان، متوهمين أن الفلاسفة يسلمون بانقضاء الحركة لأن لها أول. فالمتكلمون يعجزون عن الجواب لدخولهم فيما لا يحسنون. ولو أخطأ الفلاسفة فهو مثل أخطاء المتكلمين، خطأ بخطأ، فساد فى مقابل فساد ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾. وهى حجة جدلية يتساوى فيها الخطأ. ومع ذلك تفوق الفلاسفة على الكلام فى البرهان ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. فهل كان ابن رشد متعصبا ضد الكلام لصالح الفلسفة(٢)؟

ب- رحابة الفلسفة. ثم ينتقل ابن رشد من حدود الكلام إلى رحابة الفلسفة، من الدفاع عن الفلسفة ضد الكلام إلى الهجوم على الكلام باسم الفلسفة. حقيقة موقف

---

(١) فصل ص ٧/٢٠/٢٨ مناهج ص ١٣٥/٢٠٨/١٦١/٢٨ تهافت جـ١/١٢٧ جـ٢ ص ٨.
(٢) التهافت ص ١٢٧ جـ٢/٨.

المتكلمين أنهم جعلوا الاله إنسانا أزليا، وشبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الانسان وعلمه وقدرته. فلما أدركوا أنه يلزم أن يكون جسما جعلوه أزليا. ولما كان كل جسم محدثا لزمهم أن يضعوا إنسانا فى غير مادة، فعالا لجميع الموجودات. فأصبح قولهم مثاليا شعريا، والأقوال المثالية مقنعة للغاية إلا أنها مختلة فى العمق نظرا للتناقض بين طبيعة الموجود الكائن الفاسد وطبيعة الموجود الأزلى. لذلك لا يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية. كما يختلف الجسد الواحد فى فصوله لأن بعد الازلى المحدث أبعد من بعد الأنواع بعضها عن بعض. هنا يخطىء قياس الغائب على الشاهد نظرا للتضاد بينهما إذا فهم معنى الصفات الوجود فى الشاهد وفى الغائب وظهر أنها باشتراك الاسم. مثلا الحياة الزائدة فى الانسان لا تنطق إلا بالقوة المحركة فى المكان عن الإرادة والادراك الحاصل من الحواس والحواس ممتنعة فى الله، وأبعد عن الحركة فى المكان. فتصور الله عند المتكلمين أنه إنسان كبير، والانسان إله صغير. وهو قول تشبيهى إنسانى، إسقاط من الانسان على الله، وهو ما يعنيه ابن رشد بقول مثالى(١).

ينتقل ابن رشد من الدفاع عن الفلسفة ضد هجوم الكلام إلى الهجوم على الكلام دفاعا عن الفلسفة. فالفلاسفة أكثر تنزيها لله من المتكلمين نظرا لنفى الفلاسفة الحواس، وجعل العلم والادراك شيئا واحدا على عكس المتكلمين الذين يثبتون الحواس غير العلم. يضع المتكلمون لله حواسا من غير حاسة. وينفون عنه الحركة باطلاق وهو تناقض لأنه إثبات الحياة الموجودة فى الحيوان لله، وهى شرط العلم للانسان، وفى نفس الوقت يجعلوها نفس الادراك كما تقول الفلاسفة، والادراك والعلم هما نفس الحياة. كما أن معنى الإرادة فى الحيوان هى الشهوة الباعثة على الحركة. وهى فى الحيوان عارضة لما ينقصها فى ذاتها. ومحال أن يكون لله شهوة لشىء ينقصه فى ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل فى نفسه أو فى غيره. وكيف تكون إرادة أزلية لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة وقت الفعل وبعده وبالتالى يلحقها التغير؟ ولما كانت الشهوة من حيث هى سبب للحركة، والحركة لا توجد إلا فى جسم كانت الشهوة فى جسم متنفس. فى حين أن معنى الإرادة عند الفلاسفة هو صدور فعل عن علم. ولما كان العلم علما بالضدين فانه يمكن أن يصدر أحدهما عن طريق الأفضل. لذلك يسمى العالم فضلا، ويقال إن الله

---

(١) تهافت ص ١٠٥.

مختص بثلاث صفات، عالم، فاضل، قادر، وأن مشيئته فى الموجودات جارية بحسب علمه لا تنقص كما تنقص فى البشر. والحقيقة أن ابن رشد أيضا يقع فى القول المثالى الشعرى عن طريق السلب، نفى المماثلة بين الله والانسان، ومع ذلك يجعل العلم عن طريق الأفضل، ويوحد بينه وبين القدرة، وهو أيضا تصور انسانى. أما طرق المتكلمين التى وضعها أبو حامد لاثبات صفة العلم فطرق بينة واضحة لأنها مشهورة وسهلة التصديق بها ولكنها ليست برهانية. هى طرق شعبية مقنعة للجمهور تعتمد على تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية[1]. ويرد مفاهيم الكلام إلى مصدرها الأصولى مثل الشرط مثل تأخير وقوع الطلاق فى اللفظ إلى وقت حصول الشرط الذى تتعلق به وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده[2].

ما يدل عليه العلم أن الفاعل عالم به، والعقل إدراك الموجودات بأسبابها. ورفع الأسباب رفع للعقل. والمنطق يقوم على وضع الأسباب. ولا تكون المعرفة بالمسببات كاملة إلا بمعرفة الأسباب. رفع الأسباب إبطال للعلم واستحالة أن يوجد معلوم أصلا، ولا توجد إلا ظنون. ويغيب البرهان والحد، وترتفع المحمولات الذاتية التى تأتلف البراهين. ومن ينتهى إلى غياب علم ضرورى يكون قوله غير ضرورى. وليس البديل عن إلغاء السببية حكم العادة، وهو حكم ظنى يقوم على التوهم وليس حكما ضروريا. ومع ذلك لا ينكر الفلاسفة حكمة العادة من باب التسمية. قد تعنى العادة أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على الموجودات. ومحال أن يكون لله عادة لأن العادة يكتسبها الفاعل بموجب التكرار. ولا تكون للموجودات لأن العادة لا تكون إلا لذى نفس وإلا كانت طبيعة. ويستحيل أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى أن يكون طبيعيا أو احتماليا. وعادة الحكم على الموجودات ليست إلا فعل العقل بطبيعته. ولا تقصد الفلاسفة هذه المعانى. ومن ثم فان لفظ العادة مموه لا يعنى إلا أنه فعل وضعى يستعمل فى اللغة اليومية فى تعبيرات جرت العادة بأن يكون الفعل الاحتمالى على الأكثر. وبهذا المعنى تكون الموجودات كلها وضعية، وتغيب الحكمة قبل نسبتها إلى فاعل حكيم. وإذا سلم المتكلمون بأن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء وأنها كذلك عند الفاعل

---

(1) السابق ص ١١٠.

(2) السابق جـ١ ص ٢٨/٥٧-٢٩ جـ٢ ص ٥.

وإنما يتخصص أحدهما بارادة فاعل ليس لارادته ضابط ضرورى أو احتمالى فانه يلزم عن ذلك شناعات كثيرة. ولا يستطيع المتكلمون نفى أن المواد شرط للموجودات ذوات المواد. لذلك يختلفون عن الفلاسفة فى تصورهم النفس نشأة ومعادا، بداية ونهاية. فلا يمكن القول بالاعادة لمن اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الاجسام التى تعاد هى التى تعدم(١).

وأهم خلاف بين الفرقتين المعتزلة والأشاعرة، هو الصلة بين الذات والصفات، الصفات عين الذات عند المعتزلة دفاعا عن الوحدة ضد الكثرة، وزائدة عليها عند الأشعرية دفاعا عن الفاعلية فى العالم. ويتعاطف ابن رشد مع المعتزلة ضد الأشعرية والفلاسفة. لما كان العالم ممكنا فان فاعله واجب الوجود هو موقف المعتزلة قبل الأشاعرة. وهو موقف صحيح. ولكن برهان الأشعرية لا يؤدى اليه بل يؤدى إلى علة زائدة عليه. وبرهان المعتزلة أفضل حتى من طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته. هو أكثر اقناعا فى وجوب الايجاد. ويلزم الأشعرية لأن الممكن الموجود وعندهم هو الممكن الحقيقى، وهو ما يتصف به كل ما هو دون المبدأ الأول. ويسلم بهذا للأشعرية، كل ممكن له فاعل. وينتهى التسلسل إلى ما ليس ممكنا فى نفسه، وهو الموجود الذى انقطع عنه الامكان، البسيط غير المركب. تتجاوز الأشعرية ذلك إلى اعتباره قديما علة فاعلة. وينقد أبو حامد الفلاسفة لقولهم بواجب الوجود دون التأكيد على أنه علة فاعلة وكأن أبو حامد يريد إرجاع الفلسفة إلى علم الكلام، والتنزيه إلى التشبيه، والتجريد إلى التشخيص. الفلاسفة يرفضون العلة الفاعلة والعلة القابلة كصفات لله نظرا لما بها من تغير، فعل وانفعال. فهى زائدة على الذات وليست جوهر الذات كما هو الحال عند النصارى. كما يتفق الأشعرية مع الصوفية، أن الذات لا ماهية لها، وإن كانت لها ماهية فهى لا تفهم. ومع ذلك تتميز الذات عن سائر الموجودات(٢).

واللازم للأشعرية ليس نقل القديم من العجز إلى القدرة لأنه ليس عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع. وإنما اللازم لهم انتقال الشىء من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الوجود مثل انقلاب الضرورى ممكنا، والممكن ممتنعا أى إعطاء الأولوية للإرادة على

---

(١) السابق ص ١١٠/١٢٣-١٢٦/١٣٤.

(٢) السابق ص ٥٩/٧٢/٨٠-٨١/٩١/٢٩/٦/٤٣/١٠٢-١٠٣.

الحكمة، وللعلة الفاعلة على واجب الوجود. ولو ارتفعت الضرورة من الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهم الأشعرية فى المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات وخطورة ذلك على العدل. فالعلة الفاعلة تقضى على فاعلية الانسان واكتسابه وأثره على الموجودات. يفهم الأشعرية المجاز بطريقة تنكر خلق الانسان لأفعاله. جحدوا الأسباب المحسوسة، وأنكروا الأسباب والمسببات، وهو نظر خارج عن الانسان بما هو إنسان. وكذلك فهمت الأشعرية التخصيص على أنه تمييز الشىء إما من مثله أو من ضده من غير أن يقتضى ذلك حكمة. خطأ الأشاعرة هو فى تصور الله تصورا مشخصا بمفاهيم القدرة والعجز وليس بمفاهيم الفلسفة، الممكن والمستحيل والواجب.

وتقول الأشعرية أن كل تركيب محدث. ثم أضافوا مقدمة ثانية. ولا يفضى هذا الدليل إلى إثبات وجود الله بل إلى إثبات أول ليس بحادث، وإثبات موجود قديم يتم بدليل الأشعرية. ولكن الحدوث الذى صرح به الشرع هو نوع من الحدوث المشاع فى هذا العالم والذى يوجد فى تصور الموجودات والتى يسميها الأشعرية صفات نفسانية، وتسميها الفلاسفة صورا. والخلاف بين الأشعرية والفلاسفة هو قول الأشعرية بالاختراع من لا شىء. والقديم لا يحتاج إلى علة حدوث. وعند الفلاسفة وصف الوجود والقديم لا يحتاج إلى علة حدوث، وصف الوجود بالقديم وبالعلة إلى ماضى ومستقبل هوس وتخليط لأنه يجعل الحدوث فى الله. وقد عسر عليهم القول بأن العالم قديم أى أنه متقدم بأشياء قديمة، وفضلوا حدوث العالم على قدمه. وما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه مذهب فى غاية الضعف. ويمكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع لا كما أطلقه الأشعرية. ويقارن ان رشد دليل الأشعرية على حدوث العالم ودليل الفلاسفة على قدمه. ويطالب حكم القارىء أى الدليلين أقوى برهانا؟

وقد اعتقدت المعتزلة والأشعرية فى المبدأ الأول أنه ذات جسمانية ولا فى جسم، حى، عالم، مريد، قادر، متكلم، سميع، بصير. واعتقدت الأشاعرة دون المعتزلة أن هذه الذات هى الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة فى حين تقول المعتزلة بتوسط الأسباب. وفى نفس الوقت يستحيل أن يكون العالم أكبر وأصغر وهو تعجيز لله لأن العجز عن

المقدور لا عن المستحيل[1].

ثم يخصص ابن رشد وينتقل من المتكلمين إلى الأشعرية. فالأشعرية رواة لا يعتمد عليهم في نقل آراء الفلاسفة. إذا روت عنهم نقلت آراء في غاية الشناعة والبعد عن النظر الأول للانسان في الموجودات لأنها لم تستطع فهمها. والغزالي ممثل الأشعرية يقصد نصرة مذهب مخصوص بالرغم من ادعائه غير ذلك. وباحساس تاريخي يدرك ابن رشد تطور المذهب الأشعري من المتقدمين إلى المتأخرين. فقد اثبت متقدمو الأشعرية الخلاء بينهما نفاه متأخروهم ففارقوا أصول المذهب[2].

ويذكر المعتزلة مع الأشعرية باعتبارهما أهم فرقتين في الملة. ولكن تذكر المعتزلة أولا من حيث الأهمية ومن حيث قربهم من الفلاسفة ومن حيث الترتيب الزماني أيضا. فالمعتزلة تسبق الأشعرية، والأشعرية ردة اعتزالية.

يذكر ابن رشد المعتزلة في عدة موضوعات مستقلة دون قرنها بالأشعرية. وفي مقدمتها ما تميزت به المعتزلة في اعتبارها المعدوم شيئا وهو ذات، وذلك لأن العدم مقابل الوجود، والوجود شيء وهو ما يتفق مع الفلاسفة. وجعلوا الذات متغيرة من الوجود قبل كون العالم. وقولهم بأن شيئا يخرج من لا شيء غير صحيح لأن دليلهم أنه لو خرج شيء عن شيء لمر الأمر إلى ما لا نهاية ضعيف.

وفي موضوع الفعل ترى المعتزلة أن الأشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدورا أوليا كما ترى الفلاسفة بل أقرب إلى تشخيص الأشعرية، الحاجة إلى فاعل ضروري لمفعول ممكن.

كما يستشهد بأبي الهذيل العلاف مرتين في استحالة أن يكون العالم أزليا من الطرفين، وموافقته للفلاسفة في أن كل محدث فاسد في عرض الدليل الثالث على قدم العالم. واعتماد ابن رشد على المتكلمين في نقاش الفلاسفة يدل على المصدر الداخلي للفلسفة وليس فقط المنبه الخارجي[3].

---

(١) السابق جـ١ ص ٥٧/٥٩/٧٩/٨٣/٩٨/١٠٠/١١٣ جـ٢ ص ٤٦/٣٨-٣٩/٦-٧.

(٢) السابق ص ٥٣/٣٤/٥/٢٧-٢٨.

(٣) السابق ص ٥٩.

وفى نفس السياق، يحيل ابن رشد إلى الكرامية اعتمادا على الموروث فى تمثل الوافد فيما اشتهرت به من جواز التغير على القديم أى جواز الإرادة الحادثة على القديم، وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء، والتوحيد بين الفعل والفاعل والمفعول، واعتبار الفعل شيئا قائما بذات الفاعل. ينقدهم ابن رشد فقط لقولهم إن الفعل يقوم بذات الفاعل لأن الاضافة بين الفاعل والمفعول. إذا نسبت إلى الفاعل فعلا، وإذا نسبت إلى المفعول كانت انفعالا. والحقيقة أن الخلاف ليس كبيرا بين ابن رشد والكرامية. كلاهما يوحد بين الفاعل والمفعول، ابن رشد لصالح القديم، والكرامية لصالح الحدوث. ابن رشد ثنائى التصور، فعل وفاعل، فى حين أن الكرامية ثلاثية. ولا يكفرهم وهو الفقيه كما تكفرهم الأشعرية[1].

---

(١) السابق جـ١ ص ٥٨/٣٢ جـ٢ ص ٣٨/٣-٣٩/٦٤/٧٢.

الفصــل الثانــى

الحكمة والشريعة

أولا: الكندى وابن سينا.

الحكمة والشريعة لفظان موروثان وليسا وافدين آثرهما ابن رشد على لفظى الفلسفة والدين عند باقى الحكماء. الفلسفة لفظ وافد والدين لفظ موروث لا يدل على حكم شرعى من الأحكام الشرعية الخمسة، الوجوب والحظر أو الندب والكراهة ثم الاباحة. وقد شاع هذان اللفظان تحت أثر نفس الاشكال فى الفلسفة الغربية فى العصرين الوسيط والحديث. وربما أيضا تحت أثر المستشرقين وامتداداتهم فى الدراسات الاسلامية.

والموضوع ليس كبيرا فى علوم الحكمة، أقرب إلى أن يكون موضوعا هامشيا. لم يكتب فيه كتابا خاصا إلا ابن طفيل على نحو رمزى قصته الشهيرة "حى بن يقظان"، وابن رشد فتواه الشهيرة "فصل المقال"، وربما الكندى فى أحد أجزاء رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، وإخوان الصفا فى مجموع الرسائل. أما ابن سينا فلم يمسه إلا عرضا. والفارابى مارسه عملا دون التعرض إليه نظرا. وكذلك ابن باجه. كما مارسه نظرا وعملا الفكر الشيعى خاصة عند أبى يعقوب السجستانى. وقد تضخم تحت أثر الفلسفة المسيحية. فهو أهم موضوع فيها نظرا لتعارض الفلسفة والدين أو العقل والايمان. وكل النسق العقائدى اللاهوتى إنما جاء نتيجة لهذا التعارض المبدئى وهو ما يعادل نظرية المعرفة فى الفلسفة العامة. أما نقد علم الكلام فهو الموضوع الأهم والأكبر والأكثر شيوعا فى مؤلفات الحكماء. لم ينتبه إليه الاستشراق وامتداداته حتى يظل الفكر الاسلامى دينيا عقائديا بعيدا عن الفلسفة والعقل الخالص استئثارا للغرب واحتكارا له منذ اليونان.

وهو تطوير لموضوع داخلى محض، النقل والعقل بمصطلحات المعتزلة كأحد موضوعات العدل أو السمع والعقل أو الوحى والعقل بمصطلحات الأشاعرة كما هو الحال عند الشهرستانى فى "الملل والنحل". وقد استمرت مصطلحات المعتزلة عند الفقهاء خاصة ابن تيمية فى "درأ تعارض النقل والعقل" أو "موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول". هو استئناف لعلم الكلام بعد ظهور عامل جديد هو الوافد اليونانى وبداية ظهور إشكالية ازدواجية مصادر المعرفة، الداخل والخارج، الموروث والوافد أى النقل والعقل.

وقد استمرت هذه الازدواجية حتى الآن فى وريث اليونان الجديد الغرب الحديث منذ اتصالنا مع الغرب منذ فجر النهضة العربية الحديثة وظهور نفس التقابل القديم من جديد بين الوافد الغربى بعد عصر الترجمة الثانى منذ القرن الماضى، والموروث القديم الذى مازال متواصلا، حيا فى القلوب، حاضرا فى الأذهان، مكونا رئيسيا من مكونات الثقافة الوطنية.

١- **الكندى**. عرض الكندى إتفاق الفلسفة والدين فى أطول رسالة له وهى "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى" من أجل تربية ابنه أحمد مما يدل على اهتمام الخلفاء بتربية الأبناء، وأن الفلسفة كانت وسيلة هذه التربية من أجل تنشأة الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك. كتبت الرسالة لتحقيق هذه الغاية، إثبات الاتفاق بين الفلسفة والدين. هدف الفلسفة دينى فى الأساس، وهو إثبات وجود الله بطريق الفلسفة والبرهان وليس عن طريق الكلام والجدل بألفاظ العلوم الدينية مثل الكافرين والمعاندين تجاوزا لعلم الكلام، الذب عن العقائد الدينية وحمايتها من تشويش أهل البدعة. فى الكلام الفلسفة خادمة للدين، وفى الفلسفة، الفلسفة والدين طريقان إلى غاية واحدة، وهى الحقيقة، منهجان مختلفان وغاية واحدة[1].

وواضح وعورة الأسلوب وغرابة الألفاظ مثل "سدف سجوفة". فالفلسفة تنشأ فى بدايتها من عملية تخلق أسلوب. وهو ما يخف عند الفارابى، ويختفى كلية عند ابن سينا. ثم يتحول إلى إبداع أسلوبى وفلسفى عند السجستانى ممثلا للفكر الشيعى وابن رشد ممثلا للفكر السنى. ويستعمل مصطلحات لم تعش مثل "سرابيل"، "قنية"، "الفلج" بالرغم من اشتقاقها من اللغة العادية مما يكشف عن نشأة المصطلح الفلسفى قبل استقراره. ومع ذلك فى الأسلوب بعض الجدة فى أول الرسالة فى الهجوم على الفلاسفة ورجال الدين المزيفين وكأننا مع ابن حزم وابن تيمية وابن الصلاح ولكن لصالح الفلسفة فى البداية وليس لصالح الدين فى النهاية، مما يدل على أزمة العصر.

ويبدو التعارض بين الفلسفة والدين لأسباب داخلية وخارجية، الداخلية مثل ادعاء الفلسفة وسوء تأويل الدين من العلماء المزيفين الغرباء عن الحق، وضيق الفطن عن أساليب الحق. فأهم شىء فى الحق هى طرق التعبير عنه، وقلة المعرفة بأساليب الاجتهاد وطرقه، فالفلسفة استدلال، والحسد متمكن فى القلوب. الفلسفة تطهير للقلب، وصفاء

---

(١) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٨١-٨٣.

للنفس، والأنفس البهيمية المانعة عن إدراك الحق وتمثل الفضائل وممارستها، فالفلسفة مزاج وتصفية للنفس.

أما الأسباب الخارجية فترجع لأوضاع الفلاسفة ورجال الدين فى النظم السياسية والاجتماعية وأحوال العصر والبحث عن المناصب والرغبة فى الترؤس والتجارة بالدين من عدماء الدين. ومن تجر بشىء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، ومن تجر بالدين لم يكن له دين. يدافعون عن المناصب والمكاسب الاجتماعية التى لا يستحقونها، فيصبحون عبيدا لها. الفلسفة إذن ليست منعزلة عن العصر كما تبدو بل هى تعبير عنه ورد فعل عليه. الفلسفة هم الفلاسفة كما أن العلم هم العلماء. يعيش الفلاسفة فى مجتمع، يعارضون ويتملقون، ينقدون أو يداهنون، يثورون أو يقبلون. الفلسفة ليست انعكاسا على الموروث القديم بعيدا عن أحوال العصر ومتطلبات الواقع بل هو خطاب إلى المعاصرين.

ويستعمل الكندى ثلاث حجج عقلية لاثبات اتفاق الفلسفة والدين، متداخلة فيما بينها قبل أن يتحول الفكر الفلسفى إلى أقسام عقلية واضحة وهى:

١- علم الربوبية من الفلسفة. ومن ثم يكون موضوع الفلسفة والدين موضوعا واحدا وهو الربوبية. استعمل الكندى لفظ الربوبية وليس الألوهية أو الرب أو الله من أجل التأكيد على عناية الله بالعالم فى مقابل التصور اليونانى، ومتجاوزا التشخيص، الرب أو الله إلى الألوهية والربوبية، انتقالا من علم الكلام إلى الفلسفة. ليس من الدين معاندة حقائق الأشياء. ومن ثم لا يمكن معارضة الدين للفلسفة. غرضهما واحد وهو التعرف على حقائق الأشياء أو البحث عن الحقيقة. فمن سمى البحث عن الحقيقة كفرا تعرى عن الدين لأن العلم بالحقائق هو علم الربوبية. إذا كانت الفلسفة علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، وكان غرض الفيلسوف إصابة الحق والعلم به فانها تصبح مرادفة للدين، وطريقا إلى الحقيقة. الغاية واحدة وان اختلف المنهج، الفيلسوف بالنظر، والدين بالنبوة. وكلاهما عمل. فى الفيلسوف يتوحد النظر والعمل لا فرق لديه بين الفكر والممارسة. والنبوة أيضا دعوة إلى العمل والفضيلة. لا فرق بين الحقيقة النظرية والحقيقة العملية. كل ذلك فى نطاق هذا العالم، وليس على الاطلاق، طبقا للطاقة الإنسانية فينتهى الفعل بتحقيق غايته[1].

---

(١) السابق ص ٨٢-٨٣.

٢- موافقة ما جاءت به الرسل لحقائق الفلسفة وبتعبير الكلام لا فرق بين السمعيات والعقليات أو بين النقل والعقل. العلم بحقائق الأشياء هو علم بالربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وعلم كل نافع، والسبيل إليه والاحتراز عن كل ضار. هذا ما أتت به الرسل. الطريق إلى الله طريق بعدى كونى كما هو الحال فى علم أصول الدين. ليس بالنظر فى الخلق من أجل معرفة الخالق ولكن بالنظر فى مصالح الناس، فى الأخلاق والاجتماع والسياسة كما هو الحال فى أصول الفقه.

٣- الفلسفة تجب أولا تجب. فان لم تجب وجب إثبات ذلك. والاثبات هو البرهان، والبرهان منطق، والمنطق أحد أقسام الحكمة. وهى حجة جدلية ضد الخصوم تقوم على برهان الخلف، إثبات خطأ الموقف المعارض، وهو عدم وجوب الفلسفة ومن ثم يثبت وجوبها. هى حجة سلبية لا تقوم على إثبات الوجوب بل على نفى عدم الوجوب. تثبت وجوب الفلسفة وهى أحد طرفى الثنائية المتقابلة دون أن تحدد معنى الدين. ويبدو أنه يعنى ضمنا الدين الفلسفى الذى لا يتعارض مع وجوب الفلسفة. كما تثبت حق الفلسفة فى تناول الدين ولكنها لا تتضمن بالضرورة النتيجة النهائية لذلك، وهو الاتفاق دون التعارض. فالنتيجة متضمنة فى المقدمة. لذلك كان الجدل أقل قيمة من البرهان. الجدل يمكن الاعتراض عليه بجدل نقيض أما البرهان فواحد عند جميع العقلاء.

لذلك تظهر فى الفلسفة بعض مصطلحات الكلام الدينى مثل "الله جل ثناؤه"، "الرسل الصادقة"، "صلوات الله عليها" أو علم الكلام الفلسفى مثل "الألوهية"، "الربوبية"، "الوحدانية".

٢- **ابن سينا**. وبالرغم من وجود إخوان الصفا والفارابى والسجستانى والعامرى بين الكندى وابن سينا إلا أن ابن سينا أقرب الفلاسفة إلى الكندى فى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة. لقد مارسها الفارابى عملا دون عرضها نظرا. وخصصها إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية وليست الفلسفة فى حد ذاتها. وأفرد السجستانى للنبوة المصطلحات الخاصة والمعارف الالهية والسياسات الشرعية ومخاطبة الجمهور فى حين أن الحكمة بها الفاظها العامة وبراهينها النظرية وسياسة المدن. وهو ينظر للواقع الفلسفى تنظيرا مباشرا، ويستعمل لفظ الحكمة ويخصص الفلاسفة بالحكماء المنطقيين بالمعنى العام وليس بالمعنى الخاص، فى مقابل الجهلاء والسفهاء. ومع ذلك الحكمة علم وعمل مثل النبوة.

ويفترق الناس إلى خاصة وعامة فى الحكمة والنبوة[١].

ويستعمل ابن سينا لفظى الحكمة والشرع قبل استعمال ابن رشد لفظى الحكمة والشريعة، تحولا من اللفظ الوافد الفلسفة، واللفظ الموروث العام، الدين، إلى اللفظ الموروث الاصطلاحى، الحكمة، واللفظ الشرعى، الشرع، والغريب استعمال ابن سينا لهذا اللفظ وهو ليس فقيها كابن رشد.

وقد تناول ابن سينا الموضوع فى "أقسام العلوم العقلية" من أجل وضع الوحى ضمن منظومة العلوم كما فعل الكندى من قبل. إذ تدل أقسام الحكمة عند ابن سينا على أنه ليس فيها ما يخالف الشرع. فان ادعاء الحكمة ثم الزيغ عن منهاج الشرع ضلال وعجز وتقصير. الحكمة نفسها بريئة عن هذا الادعاء وذلك الزيغ، مازال إشكال الكندى موجودا فى عصر ابن سينا وممتدا حتى ابن رشد بل وربما فى كل عصر حتى الآن، وهو ادعاء الحكمة والزيغ عن الشريعة. ليس الخلاف بينهما فى نفسيهما بل عند مدعى كل منهما. يستعمل ابن سينا لفظى "منهاج"و"زيغ"، وهما نفس اللفظان اللذان يستعملهما ابن رشد فيما بعد فى "مناهج الأدلة"، بالاضافة إلى لفظى حكمة وشرع بعد أن حول ابن رشد لفظ الشرع إلى شريعة[٢].

وفى "الجوهر النفيس" يستعمل ابن سينا لفظ العقل والنقل الأثيرين عند المتكلمين والفقهاء مثل ابن تيمية. فالعقل الصريح يطابق النقل الصحيح. الحق واحد من جميع الجهات سواء تم الوصول إليه عن طريق النقل أو عن طريق العقل. وهو ما عبر عنه الكندى من قبل فى الاتحاد فى الغاية والاختلاف فى المنهج. كل معرفة تدل على حكمة الصانع الحكيم تكون أفضل من الجهل[٣].

ثانيا: إخوان الصفا.

استعمل إخوان الصفا لفظى الحكمة والشريعة قبل ابن رشد وبنفس هدف الكندى ولكن إلى المنتصف لأن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات ولا سبيل

---

(١) المجلد الثانى: التحول، الباب الثالث: التراكم، الفصل الثانى: تنظير الموروث . ثالثا: آليات الابداع.

(٢) أقسام الحكمة، فى تسع رسائل ص ١١٨.

(٣) الجوهر النفيس ص ٢٧٢.

إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. فالتزييف أتى للشريعة وليس إلى الحكمة، والضلال وقع فى الدين وليس فى الفلسفة. والدين هى الشريعة، وتشمل الشريعة العقيدة. الشريعة عقلية طبيعية مثل الحكمة لذلك يسهل بيان اتفاقهما فى حين أن العقيدة فى حاجة إلى تأويل. اتفاق الحكمة والشريعة ليس نقلا للموروث على مستوى الوافد ولكن تعقيل له على مستوى العصر، وتوحيدا للثقافة بدلا من ثنائية المصدر وخلق ثقافة جديدة قادرة على الدخول فى تحديات العصر. ولم يرد لفظ توفيق عند كل الحكماء المسلمين، وهو اللفظ الشائع ظلما فى الدراسات الاستشراقية وتوابعها العربية. إنما ورد لفظ اتفاق. التوفيق اصطناعى، خارجى، إرادى، قد ينجح وقد لا ينجح فى حين أن الاتفاق طبيعى، داخلى، تلقائى، خارج منطق النجاح والفشل. وقد أدرك أبو حيان هذا الاتفاق بين الحكمة والشريعة عند إخوان الصفا فروج لهم وانتسب إليهم نظرا لطابعهم الاشراقى ونزعتهم الصوفية.

وقد تعاونت الحكمة والشريعة عبر التاريخ. مكان الحكماء يلحنون الموسيقى فى الهياكل وبيوت العبادات. وسبب تحريم الموسيقى فى بعض الشرائع هو استخدام البعض لها من أجل اللهو واللعب وإثارة الغرائز وشهوات الدنيا وملاذها والغرور بأمانيها وهو غير استخدام الحكماء لها.

لذلك يخطىء من أعرض عن الحقائق الدينية وصدق بالآراء الحكمية وحدها وهما شيء واحد. وذلك لقصور فهمهم عن تلك الأمور التى جاء بها الأنبياء فى إشاراتهم ورموزهم فعجزوا عن إدراك حقائقها التى ألقتها لهم الملائكة من الوحى والالهام والتأييد والاشارات لصفاء نفوسهم ومجانسة أرواحهم لأرواحها لا لقياسات منطقية أو رياضات حكمية. فمن يأتى الحكمة يصدق بالنبوة. ومن يصدق بالحكمة يقبل النبوة.

وأكثر المبتدئين والمتوسطين فى علوم الحكمة يتهاونون بأمر الناموس وأحكام الشريعة، يزرون بأهله، ويستنكفون من الدخول تحت أحكامه إلا خوفا أو كرها من قوة الملك أخ النبى لقصور فهم الفريقين جميعا عن معرفة حقائق الأشياء المذكورة ولقلة علمهم بماهيات الكائنات. أما الاخوان فينظرون فى الأمرين معا، الحكمة والشريعة للكشف عن حقائق الأشياء وهو الغرض من تأليف الرسائل على طريق الايجاز مع نكت لا يفهمها إلا اللبيب وأمثاله لتفهيم المبتدىء فيسهل تصور الحقائق.

تكلم الحكماء الأولون فى فنون من العلوم والآداب والحكم كلاما لا يحصى مثل تركيب الأفلاك وأحكام النجوم. وتكلموا فى الطب والطبائع والكائنات التى تحت فلك القمر، وهو ما ينكره بعض العلماء والشرعيين إما لقصور أفهامهم أو لتركهم النظر فيها واشتغالهم بعلم الشرع وأحكامه أو لعناد بينهما. هناك إذن خلاف بين الحكماء وأصحاب الشرائع فى الموضوعات والأسلوب أو صراع على الجاه والسلطان. يحدث إذن التعارض بين الحكمة والشريعة ليس لأسباب ذاتية داخلية فيهما بل لأسباب عرضية خارجية. فمن بين الفلاسفة متفلسفون لا يعرفون من الفلسفة إلا اسمها. ومن دعاة الأنبياء والشرائع أقوام لا يعرفون من أسرار الشريعة إلا رسومها. يتكلمون فيها بمالا يحسنون، ويتناظرون فيما يجهلون. يناقضون الفلسفة بالشريعة مرة أو الشريعة بالفلسفة مرة أخرى. فيقعون فى الحيرة والشك فيضلون ويضلون. والسبب هو الحكم بالظاهر فى الحكمة والشريعة(١).

ويعبر أبو حيان عن رأى المقدسى، أحد الاخوان، فى الشريعة والفلسفة بعد اتهامه بإيثار الفلسفة على الشريعة بأن الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء. والأنبياء يطببون المرضى حتى لا يزيد مرضهم بل يزول ويستردون عافيتهم. والفلاسفة يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلا. النبوة علاج، والفلسفة وقاية. غاية الطبيب برء المريض إذا كان الدواء ناجحا، والطبع قابلا، والطبيب ناصحا. وغاية الفيلسوف حفظ الصحة حتى يتم كسب الفضائل، والفوز بالسعادة العظمى، فيستحق الحياة الالهية، الخلود والديمومة. بل إن مريض الأبدان يكسب أيضا من طبيب النفوس لأن فضائل الأول تقليدية، وفضائل الثانى برهانية. الأولى ظنية، والثانية يقينية. الأولى جسمانية، والثانية روحانية، الأولى زمانية، والثانية أبدية. وهو قريب مما عرضه الرازى فى الطب الروحانى.

غرض الأنبياء وواضعى النواميس الالهية غرض واحد، وقصد واحد وان اختلفت شرائعهم وسننهم وأوقات عباداتهم وقرابينهم وصلواتهم. الغرض واحد والوسائل متعددة طبقا للزمن والتطور. وكذلك غرض الأطباء واحد فى حفظ الصحة الموجودة واسترجاع الصحة المفقودة وان اختلفت وسائل العلاج والأدوية بحسب اختلاف الأمراض العارضة للابدان فى الأوقات المختلفة والعادات المتغايرة. وهو نفس غرض الحكماء والفلاسفة

---

(١) رسائل جـ١/٢١٠-٢١١ جـ٣/١٢-١٣ جـ٤/٣٦.

لأنهم أطباء النفوس، وغرضهم نجاة النفوس الغريقة فى بحر اليهولى وإخراجها من هاوية الكون والفساد وإيصالها إلى الجنة فى عالم الأفلاك وتذكيرها ما قد نسيت من مبدئها ومعادها.

هناك وحدة الغرض فى الحكمة والشريعة، فى طب الأبدان وطب النفوس فى دين الوحى ودين الطبيعة، الترقى فى المطالب العالية بالنظر فى العلوم الالهية والسلوك فى المذاهب الروحانية، والتعبد فى الأمور الحكمية على المذهب السقراطى والتصوف والزهد على المذهب المسيحى، والتعلق بالدين الحقيقى. سقراط وابراهيم والمسيح على دين واحد ولغاية واحدة[1].

مصدر الحكمة والشريعة واحد، وهو الله، يأخذ منه الحكيم عن طريق الالهام، والنبى عن طريق الوحى حسب ما اتفق لكل قوم فى أصول مواليدهم وبحسب اجتهاد رئيهم وعمل فكره ونتاج قريحته ووجوب رويته بتأييد من الله وإلهامه. يأخذ صور الحروف، ويلقى عليها أسماء من ذاته. إن كان حكيما فبتأييد من الله وإلهامه، وإن كان نبيا فبوحى من الله أو من وراء حجاب أو بارسال رسولا يفيدها بصورة خرى، وينطق بها بلسان أخر غير اللسان الأول. الوحى بالمعنى واللفظ من وضع الزمان والمكان. المعنى أبدى، واللفظ زمانى. والمحددات الزمانية المواليد أى العصر والرئيس أى شخص النبى أو الحكيم وهو الذى يجتهد ويفكر بتأييد من الله. ويسمى الاخوان المعانى "صور الحروف"، والألفاظ الأسماء التى يلقيها عليها من ذاته. وكلاهما بتأييد من الله، الحكيم إلهاما والنبى وحيا.

وهناك ثلاث طرق للمعرفة. الأول طريق تنال منه النفس العلوم بقوة الفكر الذى تدرك به النفس المعقولات، وهو الطريق الذى أخذ منه الأنبياء الوحى عن الملائكة. والثانى طريق السمع الذى تقبل منه النفس معانى اللغات وما تدل عليه الأصوات من الأخبار الغائبة. والثالث طريق النظر الذى به تشاهد النفوس الموجودات الحاضرة. ويقصر الاخوان الطريق الأول، قوة الفكر على الأنبياء بالرغم من مشاركة الحكماء فيه. ويقصرون الطريق الثانى، طريق السمع على التاريخ وليس الوحى مع أنه يأتى سمعا. ويقصرون الطريق الثالث، طريق النظر على الصوفية. والحكمة ضائعة بين الوحى

---

(١) رسائل جـ١/٦-٧ جـ٢/١٤١ جـ٣/٨.

والتاريخ والتصوف. أما التقليد فليس طريقا للمعرفة، معرفة الدين عن طريق السمع بين الشك واليقين، الشك مرض النفوس واليقين صحتها[1].

الحكمة والشريعة أمران إلهيان يتفقان فى الغرض وهو الأصل ويختلفان فى الفرع، وهى قسمة أصولية، الأصل والفرع. غرض الحكمة التشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية. وتقوم على أربع خصال: معرفة حقائق الموجودات، إعتقاد الآراء الصحيحة، التحلى بالأخلاق الجميلة والسجايا الحميدة، الأعمال الزكية والأفعال الحسنة. اثنتان نظريتان، المعرفة والاعتقاد. واثنتان عمليتان، الأخلاق والأفعال. الغرض منها تهذيب النفس والارتقاء من النقص إلى الكمال، والانتقال من القوة إلى الفعل لنيل البقاء والدوام والخلود فى النعيم مع الملائكة. وهذا هو الغرض من النبوة والناموس، تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم الكون والفساد وإيصالها إلى الجنة والنعيم فى فسحة عالم الأفلاك وسعة السموات والنعيم من الروح والريحان. القصد واحد من الحكمة والشريعة. وواضح أنه قصد ضرورى روحى وليس قصدا اجتماعيا سياسيا. ويختلفان فى الفرع، وهى الطرق المؤدية إليها بسبب اختلاف الطبائع والأعراض المتغايرة للنفوس. فاختلفت النواميس وسنن الديانات وأحكام الشرائع. كما اختلفت عقاقير الأطباء وعلاجاتها لاختلاف الأمراض العارضة للأجساد وآلامها وأوجاعها بحسب اختلاف الزمان والمكان، ومثل اختلاف طرق القاصدين نحو البيت الحرام وتوجههم شطره بحسب مواضع البلدان ومراحلهم ومرافقهم[2].

الشريعة والحكمة ليسا طريقين مزدوجين متوازيين يلتقيان نحو غاية واحدة أو موضوع واحد بل هما طريق واحد شقه الأنبياء وسار فيه الحكماء. هنا تبدو الحكمة تابعة للشريعة وليست موازية لها أو متلاقية معها فى النهاية مثل ضلعى المثلث متساوى الساقين، القاعدة فى الأرض، والقمة فى السماء، طريقة سلكها الأنبياء واتبعهم الأخيار الفضلاء من العلماء أو الحكماء.

ومما يدل على أنهما طريق واحد أن كل متعلم له معلم، وكل معلم له معلم حتى يتسلسل الأمر إما إلى معلم يتعلم بقوة نفسه وفكر وروية واجتهاد كما يدعى المتفلسفون أو

(١) رسائل جـ٣/١٣-١٤/١٤٩-١٥٠.
(٢) رسائل جـ٣/٣٠-٣١.

أخذه عن معلم ليس من البشر كما يقول الأنبياء لا يحيط بعلمه الفلاسفة ولا الأنبياء إلا الله وحده مع أن النبى يأخذ تعليمه من الوحى، وهو من العلم الالهى.

ويبدو أن إخوان الصفا يرفضون الدين الطبيعى دفاعا عن دين الوحى وكأنهما متناقضان. فاستخراج العلوم والصنائع بقوة العقل وجودة الفكر والروية زعم من المتفلسفة. ولكنهم شاهدوا مصنوعات الطبيعة وقاسوا عليها فكانت لهم كالتعليم لأن الطبيعة أيضا مؤيدة بالنفس الكلية، وهذه مؤيدة بالعقل الكلى، أول الموجودات من الله، مؤيد الكل، صانع الأسباب. والعلم الانسانى، فيما يبدو، مستحيل، والعلم الالهى وحده هو الممكن. وإذا تعلم الفيلسوف من الطبيعة فلأنها مؤيدة من الله. وإن قال أحد الأطباء الطبيعيين إن هذه كلها أفعال الطبيعة فان الطبيعة كما قالت القدماء فعل النفس. وفى الشريعة أن هذه كلها للخالق يفعل ما يشاء ويصور ما يريد. والنفس من فعل البارى لأنه لا يباشر الأفعال بذاته بل تصدر عنه على سبيل الأمر. يكفى الانسان الانتباه من الغفلة والجهالة، ويفكر فى نفسه، ويشاهد هذه العجائب والأسرار، ويعلم أن الصانع عليم حكيم، وأن المصنوع مبدع للحكيم متقن، ويبين حكمة الصانع، ويستدل بها عليه(١).

والفلسفة والشريعة طريق واحد من حيث الفعل والممارسة. فان اجتهد الانسان وفعل ما رسم فى الشريعة من لزوم الأحكام والفروض وعمل بما وصف فى الفلسفة وصبر عليها يخف فيه تجاذب الطبيعتين، ويصبح ذا طبيعة روحية واحدة. ويعزى للحكيم قوله إن مكث الانسان العاقل تحت الأمر والنهى بموجب العقل أو بطريق السمع بأوامر الناموس ونواهيه وفى طول عمره الطبيعى تتم له فضائل النفس، وتستكمل أخلاقها ومعارفها بالتأمل والبحث فى النظر والسعى والاجتهاد فى العمل لما كان حد الفلسفة أنها التشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية أو لما رسم فى الناموس من الوصايا والأوامر والنواهى لاستكمال فضائل الملائكة فى النفس(٢). والعجيب استعمال الاخوان للفظ المعرب الناموس مع لفظ الشرع ويجعلونه ضمن عنوان الجزء الرابع(٣).

ويسهل اتفاق الحكمة والشريعة فى إطار الفلسفة الاشراقية. ويصبحان معا رياضة

(١) الرسائل جـ١/٢٧٥/٨/٢٩٤-٢٩٥ جـ٢/٣٩٤.

(٢) رسائل جـ٢/٤٤٩/٤٥٤.

(٣) وقد يكون لفظ "الناموس" عربيا أصيلا وهم اسم الحشرة المعروفة ولو أنه إلى التعريب أقرب.

ومجاهدة كما هو الحال فى الطريق الصوفى. يدعو الاخوان القارىء إلى ترويض النفس بالسيرة العادلة كما وصفت فى كتب الأنبياء والنظر فى العلوم التى كان يروض بها أولاد الحكماء لتعود فهمهم على النظر فى الأمور الالهية، وهى الغرض الأقصى من المعارف. والسبيل إلى ذلك الزهد فى غرور الدنيا كما زهد الأنبياء والأولياء والفلاسفة والحكماء لأنها ليست بدار المقام بل ودار الارتحال والانتقال بالاختيار قبل فناء العمر ودنو الأجل[1].

الفلسفة إحضار الخارج إلى الداخل من سطح العالم إلى عمق النفس. والشريعة إحضار الداخل إلى أعلى، من عمق النفس إلى الأفق الأعلى. فهما مساران متكاملان. الفلسفة من الطبيعة إلى النفس، والشريعة من الحكمة إلى الله. وفى كلتا الحالتين تبدأ المعرفة من النفس. فهى ملتقى الطريقين، من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى أعلى. وكلما كانت النفس أكثر قبولا كانت أفضل وأشرف من سائر النفوس. وتصبح مثل نفوس الأنبياء التى تقبل الفيض بصفاء جوهرها من النفس الكلية، وتأتى بالكتب الالهية التى حوت العلوم الخفية والأسرار المكنونة التى لا يمسها إلا المطهرون من أدناس الطبيعة وما وضعت من شرائع عملية نافعة وسنن عادلة فانقذت نفوسا من الغرق فى بحر الهيولى وأسر الطبيعة، ومثل نفوس المحققين من الحكماء التى استنبطت علوما كثيرة حقيقية، واستخرجت الصنائع البديعة، وبنت الهياكل الحكيمة، ونصبت الطلسمات العجيبة، ومثل نفوس الكهنة التى تخبر بالكائنات قبل كونها بدلائل فلكية وعلامات زجرية. ولا يذكر الاخوان موضوع التأويل كما يذكره ابن رشد لأن المعارف إشراقية تتجاوز النصوص. إذ تحتوى كتب الأنبياء على أسرار ورموز تحتاج إلى ترويض لمعرفتها حتى تتنبه النفس من الغفلة ورقدة الجهالة، وتحيا بروح المعارف الربانية، وتعيش بحياة العلوم الالهية، وتسلم من الآفات. لذلك كانت الفلسفة التشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية، وأن من خاصية العقل المنفعل قبول الجزء من صورة الكل. وهنا يبدو الاخوان من أنصار نظرية الفيض. فأفعال الله تصدر عنه. وتبدو المعرفة الاشراقية جماع المعرفة الإنسانية، والمعرفة الالهية طريق الفلاسفة وطريق الأنبياء. ويستعمل الاخوان لغة المحبة بين المحب والحبيب لبيان هذا الجانب الاشراقى فى المعرفة. فالمحبوب جزء من الحبيب، وصورة المحبوب فى نفس الحبيب، وشكله منقوش فى قلبه. وفى النهاية يعرف الاخوان

---

(١) الرسائل جـ٢/٢١/٦٠.

الحكمة مثل الصوفية، اسقاط الاوصاف الدنية والتحلى بالأوصاف السنية، اسقاط الأوصاف الإنسانية والتحلى بالصفات الالهية، لا فرق بين الحكمة والتصوف حتى ولو ضحى الاخوان بالعقل والواقع وجعلوا الحكمة والشريعة مثل الكهانة والاخبار بالغيب(١).

والفلسفة والشريعة متفقتان فى الموضوع وهو التوحيد. فالله لا شريك له، واحد بالحقيقة من جميع الوجوه. وكل ما سواه من موجودات مؤلف مركب. كما تتفق الحكمة والشريعة فى دلائل الخلق. فكل جسم ذو نهاية. وفى النبوة كل جسم مخلوق، وكل مخلوق ذو نهاية فى أولية العقل. وفى الفلسفة كل جسم مركب من هيولى وصورة، وكل مركب ذو نهاية فى أولية العقل. ولما كانت المنازعة والخلف أمرا طبيعيا بين أهل كل صناعة فقد اختلف الحكماء وأصحاب الشرائع فيما بينهم فى قدم العالم وحدوثه. فالأنبياء مع بعض فضلاء الفلاسفة والراسخين فى العلم يعتقدون بحدوث العالم. أما المتفلسفة الناقصون فيشكون فى ذلك، ويعتقدون بقدم العالم. وظلوا يتجادلون ويتخاصمون حتى دبت فيهم روح الفتنة والبغضاء. ويثبت الاخوان بأقاويل خطابية وأمثلة تشبيهية حدوث العالم بما فيه من عجائب وأجناس الموجودات وغرائبه وصنوف الصنائع، وينقدون طرق الفلاسفة العويصة الطويلة، وألفاظهم مثل الهيولى والصورة، والعنصر والطبيعة الغريبة ومعانيها البعيدة التصور. والأنبياء قضاة عدول. والأب شفوق رحيم باعث الأنبياء، قضاة بين خلقه فيما هم فيه مختلفون. الله هو الجامع للشريعة والحكمة. ويبدو من تصور الاخوان أنه أشعرى، يستعمل التشبيه والأقوال الخطابية. والاجابة على قدر العقول والأفهام. لذلك يحتاج الناظر فى ذلك إلى نفس زكية، وفهم دقيق، وقوة روية، وصور روحانية. وإذا كان الاخوان قد بينوا أن بعض الحكماء يشاركون الأنبياء القول بحدوث العالم فانهم لم يبينوا مشاركة بعض الشرائع الحكماء فى القول بالقدم مثل الصابئة الحرانية(٢).

ومن تعلم علم الشريعة وعرف أحكام الدين وتحقق أمر الناموس فان النظر فى الفلسفة لا يضر بل يفيد فى علم الدين تحققا وفى أمر المعاد استبصارا، وبثواب الآخرة وعقابها يقينا، وإليها اشتياقا والى الآخر رغبة، والى الله قربى. الفلسفة والشريعة متفقتان فى أمر المعاد. والمحسوسات فى المعاد أشرف مما هى هنا حتى يكون للنفوس إليها

---

(١) السابق جـ١/٢٤٠/٤٢٨ جـ٢/١٠/٢١.

(٢) السابق جـ٢/٢٩ جـ٣/٢٥-٢٨.

تشويق. فترغيب الفلاسفة فى الرجوع إلى عالم الأرواح وترغيب الأنبياء وتشويقهم إلى نعيم الجنان واحد. ولا تعرف أمور المعاد بالتجربة ولا بالخبر القائم على المشاهدة. وإذا سمعها أكثر الناس وتوهموا أنه لا يوجد لذة ولا نعيم ولا فرح ولا سرور إلا هذه المحسوسات، وأن ما أخبرت به الأنبياء باطل، وما أخبرت به الحكماء من سرور عالم الأرواح وفضله وشرفه كذب وزور يقعون فى الشك والحيرة. ومن ثم فالايمان بما أخبر به الأنبياء، والتصديق بما أعلن عنه الحكماء يذهب هذا الشك وهذه الحيرة. ومع ذلك يظل السؤال: أين البرهان على الايمان بما جاء به الأنبياء وللتصديق بما أعلن عنه الحكماء؟ هل تلك مهمة الحكمة فى المساعدة على البرهنة على صدق النبوة؟

ليس غرض الأنبياء فقط من وضع النواميس والشرائع وغرض الحكماء من وضع السياسات إصلاح الدنيا لأن الغرض الأقصى لهما معا نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاء أهلها وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها. وما يمنع النفس عن الإدراك غفلتها عما وصفته الكتب الالهية والنواميس الشرعية النبوية من نعيم الجنان وما فى عالم الأرواح من الروح والريحان والنعيم والسرور واللذة والكرامة وبقاء الأمد وقلة تصديقها بما أخبرت به الأنبياء وما أشارت إليه الفلاسفة والحكماء من لطيف المعانى ودقائق الأسرار. فاذا ما صفت النفس فانها تدرك النبوة والحكمة وتصدق بأمور المعاد. وفى طباع العقلاء الفضلاء اشتياق إلى أحوال الملائكة وتشبه بهم. فالفلسفة هو تشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية. ويستشهد الاخوان بأقوال الأنبياء والحكماء على خلاص النفس من البدن وهى العقيدة الأساسية للاخوان. ولا يصلح للقاء الله إلا المهذبون بالتأديب الشرعى والرياضيات الفلسفية. فالشرع والفلسفة كلاهما طريق إلى لقاء الله[1].

ويضرب المثل على هذا الاتفاق بين الحكمة والشريعة فى حالة خاصة اتفاق الحكمة اليونانية والشريعة الاسلامية. فاذا انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية مع الشريعة العربية حصل الكمال. وتسمى الفلسفة اليونانية الاجتهادية، والشريعة الاسلامية العربية تخصيصا للوافد باليونان، وللموروث بالعرب. وبالتالى يكون السؤال: هل هناك حكمة على الاطلاق وشريعة على الاطلاق، صفتان فى ذاتيهما أم أن هناك حكمة فى عصر معين وشريعة فى زمان معين؟

---

(١) السابق جـ١/٢٢/١٥٧/٢١٠-٢١١/٢٣٩/٤٢٨ جـ٣/١٧/١٤٣.

وتتفق الحكمة اليونانية مع الشريعة الاسلامية كما لاحظ الاخوان فى عدة خصائص مشتركة هى التى جعلت نقل الفلسفة اليونانية إلى الحضارة الاسلامية وشرحها وتلخيصها سهلا ميسورا بل وتصحيح ما علق بالشريعة الاسلامية من خزعبلات عن طريق الفلسفة اليونانية. فأمكن تزاوج الوافد مع الموروث فى وحدة جديدة لا هى باليونانية الوافدة ولا بالاسلامية الموروثة، بل فكر فلسفى جديد، وافد يكتمل بالموروث من حيث المضمون، وموروث يتهذب بالوافد من حيث الصورة وأدوات التعبير.

كلاهما عقلانى، يسهل فهمه بالعقل، والدفاع عنه بالعقل. وإذا ارتبط العقل بالدين فانه يظل هو الأساس والمقياس فى الالهيات العقلية. بل إن نظرية الاتصال ذاتها التى تكشف عن هذا البعد الجديد فى الحضارة الناشئة تقوم على الاعتزاز بالعقل وتقسيماته إلى منفعل وفعال بصرف النظر عن مواد تطبيقاتها. المنطق عقلانى، والطبيعة عقلانية، وما بعد الطبيعة عقلانى. والنفس والأخلاق والاجتماع والسياسة كلها علوم عقلانية. ومن ثم يكون السؤال: هل الفلسفة يونانية الطابع أم أنها عقلية بعد أن عرضت على العقل والشرع وتم قبولها؟ هل هى وافد فى الظاهر، ووافد موروث أو موروث وافد فى الحقيقة دون شبهة التبعية للوافد؟ هل هناك عقل خالص أم أنه بالضرورة عقل تاريخى، يونانى وإسلامى؟

ويمتاز العقل اليونانى والعقل الاسلامى بغياب العقائد والمسلمات والافتراضات المسبقة التى تند عن العقل والطبيعة أو العقل الطبيعى وكأنه عقل فطرى لا يبدأ إلا بنور الفطرة. لذلك قضت العقائد المسيحية عليه بجعله قاصرا عن إدراك وتجاوز الايمان له لادراك عالم الأسرار. ثم حررته الفلسفة الحديثة من جديد عندما جعلت العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ولا شيء يعلو فوق صوت العقل. وهو ما يتفق مع وظيفة العقل الاسلامى فى الحضارة الناشئة، العقل الفطرى، النور الطبيعى، استدلال ابراهيم. يقوم كلاهما على الاقناع والبداهة والبداية الفلسفية وبناء الموضوع شيئا فشيئا سواء كان فى المنطق أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعة.

وكلاهما طبيعى، متفق مع الطبيعة. وبالتالى يسهل تحليل كل منهما بالحس والمشاهدة. فالطبيعة منطقة التقاء ومراجعة يحال اليها الفكران. فى اليونانى من فقد حسا فقد فقد علما. وفى الاسلامى المعرفة الحسية أحد مصادر المعرفة. الطبيعة عند اليونان صنو العقل. الطبيعة عاقلة. والطبيعة فى الاسلام دليل على وجود الله كما هو الحال فى أدلة المتكلمين. وهى الحق

فى وحدة الحق والخلق عند الصوفية. وهى أساس التشريع فى علم الأصول والاعترافات بحاجات الناس البدنية. والآية فى اللغة العربية نص ودليل، لغة وظاهرة.

كلاهما موضوعى يثبت وجود العالم ويعترف بالوجود بالرغم من المثالية العقلية فى كل منهما. الحضارة الناشئة أيضا تقوم على إثبات العالم وليس على نفيه كما هو الحال فى النصرانية والديانات الشرقية، البوذية والهندوكية، القسمة طبيعية: جوهر وعرض، علة ومعلول، واحد وكثير، صورة ومادة، علل أربع، عقل وحس، نفس وبدن، أدوات عقلية بسيطة وسهلة لاحكام الموضوع الذى هو من طبيعة الفكر. ومن هنا أتى اتفاق العقل والطبيعة. فالعقل قادر بمقولاته على احتواء الطبيعة، اتفاق الذات والموضوع فى بنية واحدة. المقولات العشر فى المنطق هى نفسها الجوهر والأعراض فى الطبيعة، والله والعالم فى ما بعد الطبيعة. لذلك رفض كلاهما الشك واعترفا بوجود حقيقة يمكن معرفتها، عقليا ووجوديا. ومن هنا أتى الهجوم على الشكاك فى كلتا الحضارتين على اختلاف مذاهبهم.

وكلاهما مثالى. فالعقل والطبيعى صنوان. العقل والوجود واجهتان لشىء واحد. كلاهما يشارك فى مقدمة مثالية معرفية، يقدمان المعرفة على الوجود. لا شىء يسبق العقل عند اليونان. الله عقل والطبيعة معقولة. والانسان حيوان ناطق. والعقل أول ما خلق الله فى الحضارة الاسلامية. هكذا كان فهم القدماء، يونان ومسلمين. ربما يكون فهم المحدثين مغايرا، أولوية الواقع على الفكر، والعالم على الله. وبدون أسباب النزول ما كان يمكن أن يأتى وحى. ودون العالم ما كان يمكن معرفة الله[1]. ومع ذلك يقوم على التمايز بين المستويات. لا يرد الأعلى إلى الأدنى ولا يرد الأدنى إلى الأعلى. ويحرص على التمييز بين الواقع والفكر، الشىء والدلالة، اللفظ والمعنى، الوجود والماهية .. الخ.

وكلاهما إنسانى يضع الانسان مركز الكون. الانسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير. الطبيعة وما بعد الطبيعة عند اليونان انسانية. والعلة الأولى والمحرك الأول عند اليونان صورة الأرستقراطى النبيل. الفلسفة اليونانية ذات طابع إنسانى مفتوح. تتناول موضوعات إنسانية، يسهل فهمها، قريبة إلى النفس، الانسان، العالم، الفكر، السعادة،

---

(١) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

الخير، الأخلاق، السياسة. ويبدو الجانب الانسانى كما لو كان العقل مسقطا على الطبيعة مقولاته. الحال والملكة وباقى المقولات العشر إنسانية، وكذلك الملكية وأن يفعل وأن ينفعل. ولا يتعلق الأمر فقط بالمنطق بل أيضا بالالهيات مثل العقل، وبالطبيعيات مثل الزمان والمكان، والحركة والتغير، والكون والفساد.

وتقوم الفلسفة اليونانية على التوحيد بين الخير والجميل والنافع، بين القيم الثلاث. وهى خاصية مشتركة مع الفكر الاسلامى فى التوحيد بين الحق والخير والجمال. كلاهما لا يفصل بين الواقع والقيمة. الواقع قيمة، والقيمة واقع. بل إن بعض عبارات اليونان وأقوال الفلاسفة أشبه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية مثل قول سقراط "اعرف نفسك بنفسك" وتحولها إلى حديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه". ومثل أقوال فلاسفة اليونان فى تمجيد العقل وحديث "أول ما خلق الله خلق العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتى وجلالى ما خلقت إلى أعزمنك". وهى أحاديث نظرية فلسفية صرفة فى حين أن الطابع العام للحديث الصحيح توجهه نحو العمل وبيان أنماط السلوك. ومثل "أن يتهم الضعيف بارتكاب العنف أو أن يتهم الفقير القبيح بالزنا" ومقابلته بحديث "إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد". وقول أمفيدوقليس "أنه لا ينبغى أن تقتل ذوات الانفس" وقول القرآن الكريم ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾. وقد قام ابن حزم بعد ذلك بعرض المنطق ابتداء من القرآن الكريم. كما تم عرض الأحاديث النبوية ابتداء من اشكال القياس كما هو الحال فى "أقيسة الرسول"[١].

وكثير من الموضوعات اليونانية إسلامية صرفة مثل الشهود والعقود والاعترافات المنتزعة بالاكراه، والايمان ... الخ. وكذلك الحديث عن الأسلوب والنظم والشعر والعرب أهل فصاحة وبيان. كما يربط أرسطو بين الغنى والأخلاق كما يفعل القرآن ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية أملاق﴾، ﴿ومن كان غنيا فليستعفف﴾. وكثير من موضوعات المنطق تقترب من أبواب فى الفكر الاسلامى فى علم الأصول مثل دور السائل ودور المجيب، وأحكام السؤال والجواب، وأحكام المفتى والمستفتى. بل إن بعض العبارات توحى بأن أقوال الصحابة مثل دور المجيب يتوقف على طريقة السؤال.

هل شرح القدماء فلاسفة اليونان على التساوى خاصة أفلاطون وأرسطو أم أنهم

---

(١) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه . الامام ناصح عبد الرحمن الانصارى كتاب أقيسة النبى المصطفى.

فضلوا أرسطو على أفلاطون؟ أفلاطون وأرسطو هما الفلسفة اليونانية بل كل فلسفة على الاطلاق لأنهما يقدمان نموذجيين متكاملين للفلسفة، المثال والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، النفس والبدن، الله والعالم، الاستنباط والاستقراء، الداخل والخارج، الاشراق والعقل، الدين والفلسفة. وهما النموذجان اللذان حاول الفارابى الجمع بينهما فى "الجمع بين رأيى الحكيمين"(١).

الفلسفة اليونانية وحدة واحدة كما تبدو فى مرحلتها المتأخرة عند أرسطو مؤرخا للفلسفة اليونانية. ومن هنا أتت الاحالة إلى باقى الفلاسفة السابقين خاصة أفلاطون ومحاوراته. يتكلم أرسطو عن علوم الأوائل. ويشير إلى أخطاء السابقين. أرسطو مؤرخ مجدد، يعيد بناء الحضارة من منظوره الخاص. يجد لها قانونا، ويكمل نظرياتها، ويعيد التوازن إليها. وهو بالضبط ما يفعله الاسلام مع الديانات السابقة، آخر مرحلة من مراحل الوحى مع المراحل السابقة، الحضارة الاسلامية مع الحضارات الأخرى، الحضارة الاسلامية مع أرسطو نفسه. وتلك رؤية ابن رشد ، أيضا لتاريخ الفلسفة اليونانية تطورا وبناء ودورا. أرسطو فى اكتمال هذا التطور والبناء. وهو دور مماثل لدور ابن رشد فى الحضارة الاسلامية. ومن هنا جاء الاتفاق بين أرسطو وابن رشد كل منهما فى حضارته، تطورا وبناء. أرسطو مؤرخ يذكر آراء القدماء فى كل موضوع قبل أن يدلى فيه بدلوه تماما كما يفعل الاسلام عندما يقص تجارب الأمم السابقة قبل أن يعلن اكتمال الوحى. فبعد التطور يأتى البناء. أرسطو خاتم الفلاسفة، ومحمد خاتم الأنبياء.

وأرسطو أفضل بالرغم من أن الحضارة الاسلامية تقوم على رسالة ووحى وإشراق. واستقرت فى التاريخ على أنها حضارة دينية، وأن ما ابدعته فلسفة اشراقية، وأن ما استقر فى وجدان الناس هو التصوف وليس الفلسفة، الايمان وليس العقل. إلا أن القدماء فضلوا أرسطو لما تتسم به فلسفته من عقلانية تتفق مع عقلانية الحضارة الجديدة. فالعقل أساس النقل. ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. وطبيعته تتفق مع طبيعة الحضارة الناشئة. والدعوة إلى النظر فى سنن

---

(١) مازالت بعض الأسئلة قائمة: هل ترجم المسلمون كل محاورات أفلاطون ثم ضاع الكثير منها أم أنها لم تترجم؟ وما سبب عدم ترجمته؟ الأسلوب أم الفكر .وهو أفلاطون الالهى؟ هل لأنه متدين وكفى المسلمون دينا؟ هل كانوا فى حاجة إلى فلسفة عقل وطبيعة ليعبروا من خلالها عن روح الدين الجديد فوجدوا ذلك فى أرسطو؟

الكون وآياته والمخلوقات وتسخير قوانين الطبيعة ﴿وفى الأرض آيات للموقنين﴾، ونزعة إنسانية تجعل الانسان مركز الكون والمدنية. تتحدث فى النفس والأخلاق والمجتمع والسياسة كما هو الحال فى العلوم الشرعية فى الحضارة الناشئة، واتزان واعتدال يتفق مع الروح الوسطية فى الحضارة الناشئة، الأخلاق الوسط، والأمة الوسط، لا إفرط ولا تفريط. روح فلسفة أرسطو وروح الضحارة الناشئة روح واحدة دفعت كل الحكماء بلا استثناء إلى بيان اتفاق الفلسفة ممثلة فى أرسطو، والدين الاسلامى نموذجا منذ "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى" حتى "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" لابن رشد، مرورا بقصة "حى بن يقظان" لابن طفيل. كما أنه نموذج الشمول والاحاطة والحديث فى كل شىء، منطق وطبيعيات وإلهيات. والناقص عنده يكمله له المسلمون استكمالا للمذهب حتى ولو لم يكن هو مؤلفه الفعلى. وبالتالى يمكن استخدامه للتعبير من خلاله عن الموروث. ويكون نموذجا إنسانيا للوحى الصاعد الذى يصل إليه "حى بن يقظان" بمفرده دون حاجة إلى أنبياء.

لا شىء فى أرسطو ينفر الذوق الاسلامى. بل كل شىء فيه علما أو سلوكا، قولا أو فعلا أقرب إلى الرؤية الاسلامية والذوق الاسلامى. فأرسطو متواضع. لا يدعى أنه أتى بالقول الفصل، وأتى بما لم يأت به أحد من المتقدمين أو المتأخرين. ينهى كتبه ومقالاته بالتعبير عن هذا التواضع والاعتذار عن التقصير وكأنه ينتهى كعادة المسلمين بالعبد الفقير إلى الله تعالى(١).

ثالثا: ابن طفيل.

١ - **الذوق والنظر.** وقصة حى بن يقظان التى بدأها ابن سينا ثم سار على إثرها ابن طفيل من الحكماء حتى السهروردى من الصوفية أقرب إلى وصف المعرفة الاشراقية ابتداء من المعارف الطبيعية على درجات متفاوتة. فبينما يجعل ابن سينا والسهروردى الاشراق نتيجة لتصفية النفس وتجرد الحواس إلا أن ابن طفيل هو الذى فصل فى المعارف الطبيعية وإدراكها طبقا لارتقاء النفس وتطورها منذ الطفولة حتى الرجولة.

ونظرا لاستقاء ابن طفيل حى بن يقظان من ابن سينا كما يوحى بذلك العنوان فقد

---

(١) منطق جـ٣/١٠١٤-١٠١٦.

جعلها أكثر تفصيلا وجمع الصيغتين معا مع استبعاد السهروردى مع أنها أقرب إلى الرؤية الصوفية. ربما بسبب إغراقها فى الرمزية فى حين أن ابن طفيل كان يريد خطابا فلسفيا روائيا. فمن أين استمد ابن طفيل تصوفه؟ من الغزالى وابن سينا والحلاج والبسطامى والمصادر الشرقية أى من الأندلس ومدرسة ابن مسرة أم من تجربته الشخصية وحياته الروحية أو كرد فعل على الأوضاع الاجتماعية والسياسية فى الأندلس؟ تجربة ابن طفيل هى خلاصة تاريخ الفلسفة فى المشرق والمغرب. بدأ من ابن سينا ثم أضاف اليها الفلسفة فى زمانه عند منتحلى الفلسفة وهم أصحاب النظر دون الذوق والذين ينقلون الآراء دون أن يعيشونها. لا يعنى الانتحال هنا أى معنى قدحى بل مجرد التعامل مع الفلسفة نقلا لا معايشة. وهو اتهام قاس إذ كيف يستفيد ابن طفيل منهم أولا البحث والنظر وهم منتحلو الفلسفة؟ ربما كان ذلك أشبه بعلاقة سقراط بالسوفسطائيين الذين يعيشون من الفلسفة بينما يعيش سقراط لها.

وقد انحرفت الفلسفة العقلية عند ابن طفيل، تلك التى أسسها الكندى والرازى. وقد بدأ الانحراف عند إخوان الصفا والذى تحول إلى فلسفة إشراقية حتى أتى ابن رشد وحاول ردها إلى الفلسفة العقلية الأولى. لم تعد القضية الصلة بين الدين والفلسفة بتعبير الكندى أو الحكمة والشرع بتعبير ابن سينا أو الحكمة والشريعة بتعبير إخوان الصفا وابن رشد بل القضية هى المعرفة التى تشرق فى النفس بعد التأمل فى الطبيعة، الاتفاق بين التصوف والفلسفة. أصبح الموضوع أقرب إلى نظرية المعرفة وقوى النفس الحسية والعقلية منه إلى الصلة بين الحكمة والشريعة بالرغم من وجود شخصيتين عند ابن طفيل. الأول يرمز إلى الحكمة والثانى إلى النبوة، يلتقيان ويتفاهمان.

القصة أقرب إلى وصف حالة شخصية وتجربة فريدة، كما هو الحال عند الصوفية فى وصف الحالة الذاتية وتحليلها. لذلك يحيل ابن طفيل إلى أقوال الجنيد والبسطامى دون ذكرهما. وهى أحوال الاتحاد والحلول التى عبر عنها الحلاج فى شطحات مثل "أنا الحق"، "سبحانى ما أعظم شأنى"، "ليس فى الثوب إلا الله". أما الغزالى فقد صمت عن أحواله ثم حذقته العلوم وأدبته المعارف وأنشد.

فكان ما كان مما لست أذكره ∴ فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

فهل منعت الشريعة من الخوض فيها أم أن الغزالى هو الذى منع من الخوض فيها

من صورتها الكلامية فى "الجام العوام" أو الباطنية فى "المضنون به على غير أهله"؟ كما تظهر مصطلحات الصوفية مثل المشاهدة والذوق والحضور والولاية. وهى حالة من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يمكن كتمانها أو إخفاؤها بل تعبر عن حالة من الطرب والنشاط والمرح والانبساط(١).

ويخاطب ابن طفيل القارىء كى يشركه معه فى تجربته كما فعل إخوان الصفا من قبل، وكما هى العادة فى الفلسفة الاشراقية، مشاركة القارىء فى الحكم والتجربة وإلا كان مقلدا، فبين المؤلف والقارىء مودة وتجربة مشتركة ومراجعة ويقين، والأخذ بيد القارىء حتى يدرك ما يدركه المؤلف مما يستلزم الوقت والفراغ والعمر والزمن(٢).

الاشكال إذن هو التباين بين نوعين من المعرفة، المعرفة العقلية والمعرفة القلبية، بين النظر والذوق وليس بين الفلسفة والدين. الخلاف بين منهجين فى المعرفة أو مستويين أو رتبتين لها. والموضوع واحد، والكشف واحد. ولا يمكن جعل التقابل بين النظر والذوق تقابلا بين الفلسفة والدين لأن الفلسفة قد تكون نظرا كما هو الحال عند الحكماء مثل الكندى والرازى وابن رشد أو ذوقا كما هو الحال عند الفارابى وابن سينا وأنصار الحكمة الاشراقية. والدين أيضا قد يكون نظرا وبرهانا كما هو الحال فى الاسلام، وهو طريق ابراهيم أو ذوقا كما هو الحال فى المسيحية وطريق المسيح ومريم العذراء والصوفية.

والفرق بين المنهجين أن المشاهدة لا يمكن وضعها فى كتاب. وإذا حدث ذلك استحالت وتحولت على علم نظرى حسى من عالم المشاهدة الحسية. واختلفت العبارات إذ لا يمكن التعبير عن المطلق بالنسبى وإلا تم الوقوع فى الشطحات ، والألفاظ عاجزة عن التعبير عنها. أما النظر فيمكن وضعه فى كتاب وعبارات ولكنه نادر. ومن حصل عليه يستعمل الرمز للتعبير عنه. ومنعت الشريعة من الخوض فيه. وحذرت منه. وهو شىء نادر لا سيما فى الأندلس. ولا يظفر باليسير منه إلا واحد بعد آخر. ومن ظفر بشىء لا يكلم الناس إلا رمزا. ولا تفى فلسفة أرسطو والفارابى وابن سينا بذلك ولا أحدا من الأندلس قبل شيوع المنطق والفلسفة. قطعوا الأعمار فى الرياضيات ولم يصلوا إلى شىء. ويعطى ابن طفيل صورة متشائمة للعلوم الإنسانية فى عصره، حقيقة لا يمكن الوصول إليها وباطل لا

---

(١) السابق ص ٥٢-٥٣.

(٢) السابق ٥٩-٦٠.

يفيد[1]. فهل الفلسفة ومنهج النظر نادران في الأندلس؟ وماذا عن ابن باجه؟

وتجربة ابن طفيل أنه بدأ بالبحث والنظر ثم مشاهدة بالذوق عكس السهروردى صاحب "حكمة الاشراق" الذى حدث له ما حدث بالذوق ثم طلب البرهان عليه. وإذا كان التأليف مستحيلا فى علوم المشاهدة فكيف أمكن كتابة "حكمة الاشراق"؟[2]. وإذا كان ابن طفيل قد نقد طريق النظر فكيف يصبح هو من أهل النظر أولا قبل أن يصبح من أهل الكشف؟

يمتاز الذوق على النظر بميزتين: الأولى الوضوح، والثانية معرفتها بقوة على سبيل المجاز لأنه لا يوجد له مصطلح دقيق فى الألفاظ الشائعة أو فى الأسماء الاصطلاحية. أما منهج الذوق فلا يتم عن طريق النظر المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وانتاج النتائج. منهج الذوق مثل الأعمى الذى عرف بالفطرة والحدس سبيله فى المدينة وفجأة أبصر فوجد ما عرفه تماما مثلما شاهد ولكن زاد عليه أمران. الأول زيادة الوضوح، والثانى اللذة العظيمة. منهج الذوق إذن هو الابصار وهى مرتبة الولاية فى حين أن منهج النظر هو العمى، وهى مرتبة البحث. والسؤال: إذا كانت الولاية من الله فما فضل الانسان فيها؟ وإذا كان البحث اجتهاد إنسانى فأين استحقاقه؟ والسؤال الأعم: إلا يوجد إلا هذان الطريقان؟ وماذا عن تحليل التجارب الشعورية الذى يجتمع فيه الذوق والنظر، التجربة والحكم؟

٢- **الخلق أم التولد الذاتى؟** وتبدأ القصة بعرض نظريتى الخلق والتولد الذاتى كاحتمالين متقابلين لنشأة حى بن يقظان[3]. الأولى يقول به الدين، والثانى تقول به الفلسفة والفلسفة الطبيعية بوجه أخص. وكلا النظريتين محتملتان دون تفضيل أحدهما على الأخرى أو القطع بصحة أحديهما وخطأ الأخرى مما يبقى التساؤل حيا مثيرا للفكر والاختيار مفتوحا وهو نفس موضوع خلق العالم وقدمه ولكن بصيغة أخرى. الخلق هو الخلق من عدم، والتولد الذاتى صياغة جديدة لقدم العالم لأن المادة تنشأ من مادة، من درجة معينة من الحرارة ودرجة معينة من الرطوبة تنشأ الخلية. نظرية الخلق تفسر نشأة

---

(١) برح لى أن علوم الورى ∴ اثنان ما أن فيهما من مزيد
حقيقة يعجــز تحصيلها ∴ وباطل تحصيــله مـــا يفيد — السابق ص ٥٦

(٢) "استقام لنا الحق أولا بطرق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة"، السابق ص٥٩.

(٣) السابق ص ٦٦/٦٢.

الانسان بوجود آدم، والتولد الذاتى تصف وجود الانسان من غير أب وأم. وتتفق النظريتان فى تكوين الجنين لأن التولد الذاتى فى الحقيقة تخلق ذاتى. وهو ما أشار إليه الوحى فى وصف مراحل تكوين الطفل فى رحم الأم، العلقة فالمضغة فاللحم فالعظم. وقد يكون للاسم "حى بن يقظان" دلالته بالنسبة للنظريتين، الحياة ابنة اليقظة. وهو تصور مثالى يجعل الحياة المادية نتيجة ليقظة الوعى وفجر الضمير وليس العكس، انبثاق الوعى من الحياة كما هو الحال فى النظرية التطورية فى الغرب الحديث(١).

والسؤال الآن: هل كان ابن طفيل على وعى بدلالة هاتين النظريتين اللتين تجسدان التقابل بين الدين والعلم أو الدين والفلسفة أو بتعبير شائع الايمان والالحاد؟ ومن كان يمثلهما فى عصره؟ هل احتمال التولد الذاتى عند ابن طفيل من آثار ابن رشد وقوله دفاعا عن الفلسفة بقدم العالم على نحو جدلى لاثبات احتماله، وابن طفيل أستاذ ابن رشد؟ ولماذا لا يذكره ابن رشد وينتسب إليه ويحتمى به؟ وكيف يخرج العقلانى المعادى للاشراق وهو ابن رشد من جبة الاشراقى المعادى للعقل الخالص وهو ابن طفيل؟ وهل كان ابن طفيل يقصد فى نقده للمنتحلين للفلسفة الناقلين لها الشارحين لنصوصها دون أن تكون لهم تجربة شخصية أم أن الحسد بين الفلاسفة يأخذ التلميذ من الأستاذ ثم يقلبه رأسا على عقب ولا يذكره؟ (٢)

وكيف يعرض ابن طفيل لنظرية التولد الذاتى وهو الاشراقى؟ هل هى أقرب إلى الفيض من حيث يمحى الفرق بين الله والعالم، بين الروح والمادة، بين النفس والبدن، حيث أن الخلاف بينهما فى الدرجة وليس فى النوع؟

ومن الصعب معرفة إلى أى من النظريتين ينتسب ابن طفيل؟ يبدو أحيانا أنه من أنصار التولد الذاتى لأنه يعرضها بطريقة معقولة ومسهبة. كما أنها تقوم على برهان ومن ثم فهى يقين. فى حين أن نظرية الخلق مجرد رواية عن الأنبياء. ويقين الخبر خارجى وليس داخليا، عن طريق السند وليس عن طريق المتن، بصحة التواتر. وهو التعارض بين النقل والعقل. يعرض نظرية التولد الذاتى ولا يحكم بخطئها أو صوابها.

---

(١) الإحالة إلى الغرب هنا فى صلب التحليل وليس فى الهامش مثل إحالة القدماء إلى اليونان وإحالة ابن خلدون إلى الفرنجة فى الشمال.

(٢) ابن طفيل كما هو معروف هو الذى قدم ابن رشد إلى السلطان يوسف.

هل هى وهم أم حقيقة؟ [1]

وفى نظرية الخلق تبدو صور القرآن من قصص الأنبياء فى إلقاء حى فى اليم كما ألقت أم موسى موسى فى اليم خوفا من الملك الغشوم الجبار العنيد. الطغيان السياسى طبيعى فى البشر. والهروب منه تجنبا له طبيعى أيضا. ويضيف الخيال الشعبى على القصص القرآنى برفض الملك القاهر تزويج أخته لأنه غير كفؤ لها، وهو الفيلسوف. فالقهر السياسى مقرون بالقهر الاجتماعى وبالوضع الطبقى. فلما تزوجها يقظان سرا طبقا لمذهبهم المشهور، ربما زواجا عرفيا مثل هذه الأيام، بعيدا عن مذهب الفقهاء وسطوتهم. حملت ووضعت وخافت على رضيعها فوضعته فى صندوق بعد الرضاع. وحملته مع خدمها إلى البحر وقلبها يخفق صبابة به وخوفا عليه. كانت مؤمنة تعرف الله وفى الذهن آية ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغا﴾. وقد رد موسى إلى أمه فى القص القرآنى كى تقر عينا. وأحيانا يظهر القرآن لفظا مثل ﴿ولم يك شيئا مذكورا﴾. أدخله اليم إلى أجمة، ملتقى الشجر. فلم يجرفه التيار. والمد عادة لا يأتى إلا بعد عام وكأن معجزة حملته إلى هناك. والانتقال من اليم إلى الجنة تصوير يمحى فيه الفرق بين الواقع والخيال. وتظهر الصوفية ورموزهم. فهو محجوب من حرارة الشمس. ثم انحسر الماء فى الجزر وظل على الشاطىء. وهنا يتداخل التفسير العلمى الجغرافى مع التفسير الرمزى الصوفى.

ولما بدأت مسامير التابوت فى الانفكاك بفعل صدأ الحديد وتفاعله مع الماء، واشتد الجوع بالطفل بكى واستغاث وتحرك فوقع صوته فى إذن ظبية فقدت طلاها خرج من مكناسه فحمله العقاب. الجوع انفعال أول، والصوت انفعال ثان، والحركة انفعال ثالث. والحيوان متصل بالانسان وقريب منه كما عرض إخوان الصفا. وجدت فيه الظبية التى فقدت وليدها بعد أن خرج من جحره فحمله العقاب، وحشية الغاب وقانونه. وجدت فيه البديل والاشباع النفسى. حنت الظبية اليه وألقمته حلمتها، وأرضعته ثديها، وأشربته لبنها. فالغذاء واحد فى الانسان والحيوان. تعهدته وربته ودفعت عنه الأذى. فلما عاوده الجوع عاودت الرضاع.ويظهر التصوير القرآنى من بعد مثل ﴿سائغا للشاربين﴾. ثم يعود الخط

---

(١) انظر دراستنا :من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢١٣.

الروائى بعد القوسين عن تخلق الجنين والجوع والصوت وحنان الأم والتعويض[1].

وينشأ التولد الذاتى من اجتماع الحار والبارد والرطب واليابس أى العناصر الأربعة فى قدر من الزمان. فالزمان عنصر مكون للظاهرة الطبيعية[2]. وتتخمر العناصر بنسبة معينة من التكافؤ والتعادل. ويبدو الوحى فى التصوير من بعيد، خلق آدم من الطين وهو أحد العناصر ثم نفخ الله فيه من الروح وهى النسبة المتعادلة. نشأة آدم طبقا للتولد الذاتى ونشأة بنى آدم طبقا للخلق جمعا بين النظريتين. لذلك كان آدم أبو البشر، وأول الأنبياء حتى لا توجد المادة بلا روح، والبدن بلا نفس، والعالم بلا إله. وأفضل النسب ما كان معتدلا منها وهو الوسط. وتمخض الطين منه. وحدثت فيها نفاخات الغليان للزوجتها. ونشأت لزوجة ونفاخة انقسمت قسمين بينهما حجاب رفيق ممتلئة بجسم لطيف هوائى معتدل فتعلق به الروح وهو من أمر الله بحيث لا تنفصل عنه فى الحس والعقل. وهذا الروح دائم الفيضان من الله، وهو مثل نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم. والروح فياض على باقى الموجودات بأمر الله. وهذا معنى حديث "إن الله خلق آدم على صورته". قوى فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور فيها، وتبقى وحدها مرآة تعكس نفسها محرقة لسواها كما هو الحال بالنسبة للأنبياء. وبفضل هذا التعلق للروح بالطين سجدت للانسان كل الموجودات وسخرها الله له. ويختلف التخمر بين الطرفين والوسط. الوسط أعدل مزاجا. والفرق بين الأجسام الخفيفة الشفافة والثقيلة فى عكس الضوء كالخلاف بين المرآة المقعرة والمحدبة فى شدة الضوء، وكذلك الخلاف بين الحيوان المعتم والانسان الشفاف فى عكس الضوء. والأنبياء أعلى صور الانسانية. ثم انقسمت القرارة الأولى، الخلية بتعبير المعاصرين فى الغرب، ثلاثا بينها حجب لطيفة ومسالك. وامتلأت بالهواء من نوع ألطف. هذه القسمة الثلاثية هو الوعاء لقوى النفس الثلاث. والرئاسة فيها للروح الأول. هناك رئيس ومرؤوس منذ الخلق الأول. وتختلف بينهما خفة وثقلا. الخفيف إلى أعلى، والثقيل إلى أسفل. والعلاقة بينهما علاقة الخادم بالمخدوم، والناقص بالكامل، علاقة السيد بالعبد فى العظم واللحم والدم، علاقة التسخير التى عبر عنها التصور الهرمى للعالم. وبعد التشريح والطب يأتى التاريخ والجغرافيا،

---

(1) حى بن يقظان ص ٦٢-٦٤/٦٦.

(2) وهذا ما تعرف به النظرية النسبية فى الغرب الحديث.

القلب فى المركز والأعضاء فى الأطراف، والمركز سابق على الأطراف كما أن الرئيس سابق على المرؤوس. ثم يحتاج القلب إلى الدماغ الذى يتكفل بالحس وإلى الكبد الذى يتكفل بالغذاء. ثم تنبثق الشرايين والعروق كما تنبثق الأدوية والوديان. وهى تشبيهات معروفة عند إخوان الصفا. ثم نشأت العواطف والانفعالات بعد أن ثبتت فى النفس أمثلة للأشياء بعد مغيبها عن المشاهدة، نزوعا إلى بعضها وكراهية للبعض الآخر. فالانفعالات مقاصد نحو الأشياء، والغائبة بعد حضورها(١).

ينتقل ابن طفيل إلى الطبيعيات الخالصة. ويترك الخط الدرامى للرواية، ويصور الروح فى المادة تصورا ماديا، هواء فى غشاء رقيق مملوء بالهواء فى لزوجة فى طين(٢). وأحيانا يبدو التولد الذاتى للبدن فقط ويظل الروح من أمر الله. بالرغم من أن النظرية بها إعلاء من شأن الروح أكثر من نظرية الخلق إلا أنها مخترقة بتدخل فيضان من الله وأمر الله والفعل الخارجى. لذلك تظهر عبارات الاشراق مثل الفيض والنور. وواضح منذ البداية استعمال لفظ الله عنه دون انتظار إثبات وجوده بعد أن يترقى حى، ويصبح قادرا على البرهان. فالقصة ليست بلسان حى من الداخل بل وصف ابن طفيل لتطور حى من الخارج. يستبق ابن طفيل الأحداث، ويسرع إلى النتائج قبل أن يرسى المقدمات. ويتحدث عن المطلوب إثباته وكأنه قد ثبت مثل استعمال بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والوحى لم يثبت بعد بل إن الوعى الانسانى لم يتخلق بعد(٣).

٣- **مراحل تطور الوعى.** ويتطور الوعى فى مراحل ست، من سن الثمانية حتى الخامسة والثلاثين، نشأة وتكوينا، بداية واكتمالا. وهى نفسها مراحل التربية الطبيعية التلقائية. فالطبيعة خير معلم(٤). وبصرف النظر عن الاختلاف فى النشأة إلا أن التربية واحدة وكأن الوعى اكتساب وليس طبيعة، مسارا وليس بذرة، فى النهاية وليس فى البداية(٥). وفى تتبع مراحل الارتقاء يبدو الوحى وكأنه متحقق فى الطبيعة، لا فرق بين

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٣-٦٤.

(٢) ويبدو ذلك أيضا فى أدب الرحلات الحديث عند الطهطاوى فى "تلخيص الابريز" وعلى مبارك فى رواية "علم الدين" وكأن الرواية مناسبة لعرض المعلومات العلمية.

(٣) حى بن يقظان ص ٦٤-٦٦.

(٤) وذلك مثل وصف روسو فى هيلويز الجديدة.

(٥) وذلك مثل "ظاهريات الروح" عند هيجل.

التأويل والتنزيل، بين المعنى النازل من النص والمعنى الصاعد من الطبيعة. الأولى مرحلة الطفولة، والثانية الصبا، والثالثة الفتوة أو الرجولة المتقدمة، والرابعة الشباب أو الرجولة المتأخرة، والخامسة الكهولة المبكرة، والسادسة الكهولة المتأخرة.

ولا توجد علامات واضحة بين المراحل. فالمرحلة الأولى تتأرجح بين الميلاد حتى الثانية وبين الثانية حتى السابعة. فالثانية والخامسة سن المرحلة. كما تتأرجح المرحلة الأخيرة من الخامسة والثلاثين حتى الخمسين، مرحلة الرجولة المتأخرة وبين الخمسين حتى الستين، مرحلة الشيخوخة المبكرة وهو عمر الأنبياء ولا تذكر مرحلة الشيخوخة المتأخرة من الستين حتى نهاية العمر. وقد عاش أنبياء بنو اسرائيل فوق المائة عاما.

وهى مراحل غير متساوية. تتحدد ببداياتها وليس بنهاياتها: الثانية، السابعة، الواحد والعشرون، الثمانية والعشرون، الخامسة والثلاثون. الأولى سنتان، والثانية خمس سنوات، والثالثة أربعة عشر عاما، والرابعة سبع سنوات، والخامسة سبع سنوات، والسادسة خمسة عشر عاما. وواضح أن العدد سبعة هو وحدة الفترة الزمنية فى الغالب طولا وقصرا. جمعا وفرقا. الأولى والثانية سبع سنوات جمعا. والثالثة أربعة عشر عاما تضعيفا، والرابعة سبعة أعوام قصرا، والخامسة أيضا سبعة أعوام قصرا. والسادسة خمسة عشر عاما أى تضعيفا بالاضافة إلى عام زائد.

المرحلة الأولى وهى مرحلة الطفولة سنتان، التغذى فيها بلبن الظبية. ومتى عاد اللبن إليها أرضعته. فالطبيعة قادرة على تلبية الاحتياجات. ثم يكون الاطعام عن طريق الثمار الساقطة(١). وتبدأ التربية البدنية بتعلم المشى والتدرج فيه. وتظهر الأسنان. وعندما تكسر الظبية القشر الجاف بأسنانها يتعلم حى بداية الصناعة من الطبيعة. ثم يبدأ الكلام بتقليد الأصوات، تابعا الظبية حيثما سارت. التعلم فى البداية عن طريق التقليد والتبعية. تحرسه الشمس نهارا، وتدفئه الظبية من البرد بريشها ليلا. فيتعلم كيفية التفاعل مع الطبيعة، الاستفادة بها والحماية منها. الطبيعة إيجاب وسلب، صديق وعدو، مع الانسان وضده. وتتراءى الصور القرآنية عن بعد عندما يجن الليل على إبراهيم. وتألفه الوحوش لأنه معها. ثم يبدأ الميل إلى بعضها والنفور من البعض الآخر بعد غيابها، فتنشأ انفعالات المحبة والكراهية. ويظهر التوهم. ويلاحظ أجسام الحيوان وكيفية استعمال أبدانها للدفاع.

---

(١) وهى المرحلة التى سماها فلاسفة التاريخ فى الغرب مرحلة لقط الثمار وبداية الجهد البشرى مع عطاء الطبيعة.

فيتعلم الانسان من الحيوان أن يصنع آلات تشبه مخالب الحيوان للدفاع. ويقارن جسده بجسد الحيوان فيجد مخارج الحيوان مغطاة حماية طبيعية للحيوان، والانسان دون غطاء فيكتشف العورة. ويفكر فى سلامة البدن من العاهات قبل سلامة الروح(١). إذ يكتشف الانسان بدنه قبل روحه. البدن ظاهر، والروح خفية. ويبدأ التفكير دون بحث عن العلل لأن التفكير بالعلة يمثل مرحلة أعلى فى ظهور الوعى.

والمرحلة الثانية مرحلة الصبا من الثانية حتى السابعة. فبعد أن يكتشف العورة فى المرحلة الأولى، الحيوان مغطى والانسان معرى يقصف بأوراق الشجر العريض عليه من الامام والخلف ثم يلف حزاما من الخوص لتعليق الأوراق. وهى صور قرآنية عن هبوط آدم إلى الأرض. ثم تتساقط الأوراق بعد أن تجف حتى لو كثرت. فالكم لا يغنى عن الكيف. ثم يكتشف قوة الجلد من نسر ميت مستر العورة، ويضعه لباسا عليه على الظهر والسرة والعضدين أكسبه مهابة ودفئا ومستفيدا بالطبيعة وما تقدمه من نماذج ومواد. فالطبيعة خير معلم. ثم يأخذ من أغصان الشجر يصنع عصيا للدفاع عن نفسه فيكتشف الأسلحة والنبالة أى إطلاق السلاح والاصابة به عن بعد. ويكتشف آلات الصيد التى يقوى بها على الحيوان فيأسره. لم تدن منه إلا الظبية، وتتعرف عليه مهما تغير. ومن ثم تنشأ العواطف مثل الأمومة نشأة طبيعية. ولا تخطىء فى الحيوان أو فى الانسان(٢). ويكتشف الموت بعد سكون الظبية وعفونه رائحتها، والتعلم من الغراب طريقة الدفن عندما نبش فى التراب ليوارى الغراب الميت كما تعلم قابيل بعد قتله هابيل. الصورة القرآنية فى الذهن تتحول إلى واقع حى. وهو نوع من التأويل الطبيعى بالعودة من الصورة إلى الواقع، ويدرك الفرق بين النوم والموت، يقظة بعد النوم وموت أبدى. ويبحث عن العضو الوسط سبب الموت وهو القلب المحجوب بالداخل بالرغم من حسنه وجمال شكله. ولعل داخله شىء آخر غير الدم. فمازال التصور كميا ماديا للنفس. ويتعلم التشريح. وينتقل من الجسد إلى الروح، وعلاقة النفس بالبدن، ويشعر بحرارة الحيوان والبخار والحواس والأعصاب. انتقل من الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه واشتاق اليه. ونفس العلاقة فى جسم الحيوان بين الخادم والمخدوم، علاقة النفس بالبدن(٣). ويكتشف

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٦-٦٧.

(٢) وهذا يشبه ما انتهى اليه روسو فى "إميل أو التربية" فى الفكر الغربى.

(٣) حى بن يقظان ص ٦٧-٧٥.

النار وانتقالها والطهى للحيوانات البحرية والغذاء والحرارة. وتتراءى الصورة القرآنية عن بعد عندما رأى موسى نارا ﴿لعلى أتيكم منها بقبس أو أجد على النارى هدى﴾ فالنار منفعة كالدفىء والطهى والهدى. النار والنور من مصدر واحد. ويتعلم حى من القياس على ذاته[1]. كما يتعلم عن طريق التجربة بدافع حب الاستطلاع والجرأة والقوة عندما قبس من النار فأحرقت يده. فأخذ قبسا لم تستول النار على جميعه. أخذه بطرفه السليم والنار فى الطرف الآخر كما هو الحال فى الشعلة. فتأتى له. فحمله إلى كهفه واستأنسها. ويسبق ابن طفيل الحوادث ويتحدث عن الله وهو لم يثبت بعد.

والمرحلة الثالثة مرحلة العقل من السابعة إلى الواحد والعشرين. يكتشف اللباس من جلود الحيوانات بعد إطالتها وضمها بعضها إلى بعض بالابرة والخيط، ويكتشف الحياكة. ثم يكتشف البناء تقليدا للكهوف، بدلا من الداخل تحت الارض يكون إلى الخارج فوق الأرض. وهى صورة قرآنية عن نحت البيوت فى الصخر وإقامة الخيام من الظعان. ويكتشف الحيوانات المنزلية الأليفة ثم الركاب للمساعدة فى الصيد، والصورة القرآنية عن بعد ﴿والخيل والبغال والحيمر لتركبونها وزينة﴾. ثم يبدأ الفكر والتأمل فى عالم الكون والفساد واستباقا للحوادث من حيث المفاهيم ونشأة الألفاظ. ويتأمل فى الوحدة والكثرة، والقسمة والتركيب، والمادة والصورة، والثقل والخفة والطفو، والجهات الأربع: العلو والسفل، اليمين واليسار، والعناصر الأربعة: اثنان فى اثنان: الماء والهواء، والنار والتراب. ويكتشف النفس ويميّز بين النفس الحيوانية وما بها من إرادة، والنفس النباتية دون الانسانية. كما يتعرف وظائف النفس فى التغذى والنمو والتوليد. يدرك الصورة بالعقل، والمادة بالحس. فالصورة أول ما لاح من العالم الروحانى. وللروحانى هنا معنى مجازى أى مجرد غير مرئى قبل أن يتحول إلى معنى دينى مغترب مثل الروح الحيوانى. ثم طلب حقيقة هذا الشيء وهو النفس[2]. تبدأ المعرفة من المحسوس إلى المعقول. وتظهر مقولات الظن واليقين وتبدأ الذاتيات الفارغة. ويتحول الفكر الطبيعى إلى فكر ذاتى وجودى. وتهتز ثقة العقل بالطبيعة فيكتشف البعد النفسى. ويبدأ الاغتراب وتظهر لغة الشوق الذى يعنى فى البداية حب الاستطلاع. ويشتد التطهر والاغتراب فى

---

(١) "وكان الذى ارشده لهذا الرأى ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك"، السابق ص ٦٨.

(٢) وهذا مثل القديس أوغسطين فى تحويل الأشياء إلى معان خاصة فى "الاعترافات".

البحث عن الأعلى باستمرار. ثم يصاغ دليل القدم والحدوث بلغة الافتقار كما هو الحال فى علم أصول الدين المتأخر متداخلا مع دليل العلة والمعلول، وأنه لا فاعل إلا الله كما يقول الصوفية. ويستشهد بالقرآن استباقا للحوادث. فالوحى لم يثبت بعد. والسماء لم تكتشف بعد. كما أن هناك استباقا فى استعمال مصطلحات فلسفية دقيقة والحديث عن الله ولم يثبت بعد بالاضافة إلى بعض التكرار فى النفس الحيوانية والنباتية وقواهما، وفى القلب وموت الظبية والتشريح. وهناك استباق ثالث عندما يبدأ حى بدراسة علوم الحكمة ثقة بالنفس وبالعقل وبداية بالعالم تأويلا وليس تنزيلا. فلا خوف من الالحاد الذى قد يكون هو الطريق إلى الايمان ليس فقط على مستوى التجارب والأزمات النفسية مثل رابعة والخيام بل على مستوى التأمل فى الطبيعة مثل تشخص الاله فى إرادة. ويتم الاغتراب فيه، ويصبح وسيلة للخوف والقهر أو أداة للثورة والغضب[1].

والمرحلة الرابعة مرحلة الرجولة من الواحد والعشرين إلى الثامن والعشرين وبالرغم من طول الفترة إلا أن التوتر يزداد، والايقاع يتسارع، وتتحدد الفترات الداخلية بالشهور والأسابيع والأيام بدلا من سنوات العمر وذلك لقرب الكشف[2]. فالتراكم الكمى قد يؤدى إلى تغيرات كيفية متسارعة. يتم التحول من الأرض إلى السماء، قلب النظرة من أسفل إلى أعلى بعد قلبها من الخارج إلى الداخل. والسماء منطقة متوسطة بين التناهى (الأرض) واللاتناهى (الله). كما يتم التقابل بين العوالم، العالم الأصغر والعالم الأكبر، الحيوان والطبيعة كما هو الحال عند إخوان الصفا. وتستمر مقولات المعرفة وأنماط الاعتقاد فى الظهور مثل الحيرة والشك واليقين وأفعال الشعور التأملى، التفكير والرأى والنقل والحكم والاستدلال والبرهان. ثم تتكشف الطبيعة بأفعال البيان. وحى بن يقظان نموذج لكل إنسان. ويظهر دليل الحدوث مرة ثانية بعد إدراك عالم الكون والفساد الذى يميل إلى عالم الثبات والدوام. ثم يتشخص هذا العالم الجديد فى فاعل مختار مريد. ويتحول العالم كله إلى تصور هرمى بين الأعلى والأدنى أو دائرى بين المركز والأطراف. ويصاغ دليل الحدوث بطريقة شخصية، طريقة إبراهيم الخليل، استحالة أن تتسلسل الحوادث إلى مالا نهاية. ويرفض قدم العالم، ويحاجج أنصاره بلغة الافتقار

---

(١) حى بن يقظان ص ٨٦-٩٠.

(٢) السابق ص ٩٠-٩٢.

والتدمير. ثم يوصف هذا الفاعل الحق المختار المنزه الذى ليس بجسم والذى يعتنى بالعالم انتقالا من الذات إلى الصفات كما هو الحال فى علم الكلام. ويستعمل ابن طفيل مصطلحات الايمان قبل الأوان مثل "سبحانه". ويستشهد بالآيات القرآنية أربع مرات والوحى لم يثبت بعد. فيثبت له صفات الكمال مثل التمام والحسن والبهاء والقدرة والعلم والهوهو، وينفى عنه صفات النقص. وتتخلق الصفات بألفاظ كلامية مثل القدرة والعلم، وصوفية مثل الحسن والبهاء بل وشطحات مثل الهوهو(١). فالتفكير الدينى بناء على التجارب الشخصية التى مر بها حيان. وربما كان التفكير فى الذات والصفات اقتضاء ومطلبا وإحساسا بالهوية والغيرية تعبيرا عن الداخل وليس وصفا لموضوع فى الخارج(٢).

والمرحلة الخامسة مرحلة الايمان أو الدين من الثامن والعشرين إلى الخامس والثلاثين. يبدأ التركيز على الفكر وليس على الطبيعة، على النتيجة وليس على المقدمة، على الفاعل وليس على المفعول، بداية لفقدان التوازن بين العالمين، واستمرارا فى الاغتراب الدينى، والتحول من العقل إلى الاشراق. ويصبح كل شىء فى العالم آية ودليلا عليه بحيث يضيع العالم كعالم مستقل وليصبح مجرد حامل لدلالات إلهية بحيث يمحى الفرق بين الطبيعيات والالهيات. ينتهى العلم، ويبدأ الدين، انتقالا من الصنعة إلى الصانع، وعودا إلى التشخيص فى علم الكلام، من واجب الوجود إلى الفاعل المريد. وكلما زاد الاغتراب ظهر الأدب والتشبه بنور الشمس. فالأدب والدين من جنس انشائى واحد. تظهر صورة الشمس والمرآة والانعكاس مما يكشف عن نرجسية وذاتية فارغة وإنشائيات عندما تخلق الذات موضوعا من ذاتها. وتتضخم الذات بفعل الخيال، ويصبح لها سبعون ألف وجه وسبعون ألف فم، وسبعون ألف لسان للتسبيح بما للعدد سبعة من دلالة رمزية. ثم يظهر عالم التجربة الشخصية كاشفا عن الأزمة النفسية، الاغتراب عن العالم. فيشتد الشوق، وينزعج القلب، يزداد الانفعال، ويضيع العقل. ويذكر الجنيد للالتحاق به بعد أن تحولت الفلسفة إلى تصوف. وتظهر لغة الفناء الصوفى لدرجة الاغراق فى التصوف. وتستعمل عبارات الغزالى وما يذكره من مرويات "ما لا عين رأت، ولا إذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر". وتظهر مصطلحات الصوفية من مقامات وأحوال خاصة مقام الصدق وألفاظ مثل

---

(١) وهو أسلوب القديس أنسيلم فى الايمان باحثا عن العقل فى العصر الوسيط الأوربى.

(٢) انظر دراستنا: الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٤٠٠-٤٤٥.

الاستغراق، والحصن، والفناء التام، وحقيقة الوصول، والغيبة، والمشاهدة، والتلويح، والاشارة. وتستعمل لغة البهاء والكمال واللذة والحسن والفرح والغبطة والسرور ومصطلحات العهد والربط. ويعجز اللسان عن التعبير والعقل عن الوصف كما هو الحال في نقد اللغة عند الصوفية، ويظل التردد بين الأرض والسماء، بين وصف أحوال الصوفية واستقراء الوقائع. وتتكرر العودة إلى النظر إلى الكواكب والأفلاك والعناصر الأربعة، واستعمال لفظ الأسطقسات ثم البحث عن الكمال والتمام والتشبه بالكامل، ومحاكاة الله مرة قياسا، ومرة إستقراء، ومرة قياسا استقرائيا أو استقراء معنويا كما هو الحال في علم الأصول[1]. وتستمر هذه النزعة الصوفية في بداية المرحلة السادسة، الرغبة في المعاودة إلى مقام الوصل. وهي أسهل وأقصر نظرا لاكتساب الخبرات، وتحول الاكتساب الأول إلى عادة، والعادة إلى اعتياد. ويبدى الرغبة في أن يريحه الله من بدنه كلية حتى يظل معه، تطهر وتطهيرا. وتتأسس نظرية المعرفة، انطلاقا من الحواس إلى الخيال أو وسيلة أخرى لم يسمها ابن طفيل حتى الآن. فلا سبيل إلى إدراك ما ليس بجسم إلا بما ليس بجسم، استحالة ادراك الله إلا بالروح أو النفس بحيث يشرق على النفس. فالاشراق طريق المعرفة. فيه يتحد الذات بالموضوع. فكلاهما كيف. وكلاهما يشتركان في الصفات مثل البقاء. ويتحول الأسلوب الفلسفي العقلاني مثل الجوهر والعرض، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والقديم والحادث إلى أسلوب إنشائي خطابي، أتم وأبهى وأحسن. وتتشخص صفات الكمال. وتظهر ألفاظ العظمة والسلطان بحيث تتداخل أوصاف الله وأوصاف السلطان. وحتى الآن لا تفنى الذات الانسانية في الذات الالهية ولكنها تفنى بعد ذلك، ولا تبقى إلا ذات الله الحافظة لكل الذوات[2].

وبعد التوجه من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة يعود الفكر إلى العالم الأوسط وهو الانسان بين الطبيعة والله. فالطبيعة تحيل إلى الله، والله يحيل إلى الانسان، من العلة المادية إلى العلة الفاعلة (أو الصورية) إلى العلة الغائية. فالأغراض ثلاثة: الأول عمل يتشبه به الحيوان غير الناطق، وهو البدن المظلم. والثاني عمل يتشبه بالأجسام السماوية وهو روح الحيواني. والثالث عمل يتشبه بواجب الوجود وهي الذات. ولا يظهر حتى الآن لفظ الانسان

---

(١) حي بن يقظان ص ٩٢-٩٩.

(٢) السابق ص ٩٩ - ١٠٦.

لأن بطل الرواية ذات وليس موضوعا بل مجرد فكر تأملي، وبحث نظرى. الأول يصرف عن المشاهدة لأنها تصرف إلى الأمور المحسوسة. والثانى مشاهدة مختلطة. والثالث مشاهدة صرفة واستغراق محض. وأحيانا تتداخل القسمة الثنائية مع القسمة الثلاثية. فالغرض الأول، ما يشبه به الروح الحيوانى، هو البدن، ما يحده من الداخل من غذاء، البقول والفواكه والحيوانات البرية والبحرية، وما يقيه من الخارج من حر وبرد ومطر وشمس، وحيوان مؤذ وهو الملبس والمسكن. والثانى التشبه بالأجرام السماوية. وهى أوصاف بالاضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد أو أوصاف لها من ذاتها شفافة نيرة طاهرة منزهة أو أوصاف لها بالاضافة إلى واجب الوجود. والثالث التشبه بواجب الوجود، إما ازالة العاهات أو الالتزام بواجب الطهارة وإزالة الدنس والرجس أو ملازمة الفكرة ذاتها، فكرة واجب الوجود. وتتكرر صفات السلب والايجاب من علم الكلام، صفات السلب مثل الجسمانية ولواحقها من صفات التشبيه، والايجاب مثل العلم والقدرة والحكمة وكل متطلبات التنزيه، صفات السلوب وصفات الثبوت. وقد يتداخل النوعان. ثم يغرق هذا التصنيف كله فى التصوف والتجارب الذاتية. وتظهر بعض الالفاظ القرآنية مثل "ران" ﴿ران على قلوبهم﴾، والاشارة إلى الكتاب العزيز صراحة، وأسمائه ومصطلحاته، وصوره وتعبيراته، الجبال والعهن والفراش والتكوين والشمس. ثم تظهر آيتان فقط كقرآن حر بدلا من الأسلوب مثل ﴿أعرض واتبع هواه﴾. وكل ذلك استباقا للحوادث دون انتظار اكتمال المراحل حيث يثبت وجود الله ذوقا وكشفا وإرسال الأنبياء والرسل بالوحى والتبليغ. وكذلك يستبق النتائج بالحديث عن العالم الالهى. مما يبين أن ابن طفيل كان يعرف المقدمة قبل النتيجة فكانت تغر منه النتيجة قبل مقدماته. فيذكر الله جل وتعالى وعز، ويشكره على النعم، وينكسر الخط الروائى، ويتدخل ابن طفيل كراو أول بالحديث عن النفس بضمير المتكلم. ويخاطب القارئ من أجل دعوته إلى سلوك نفس طريقه خروجا على الخط الروائى. ويسترسل فى حديث النفس لجذب الانتباه(١).

والمرحلة السادسة من الخامس والثلاثين حتى الخمسين تظهر الشخصية الثانية فى القصة، شخصية أبسال وهم اسم غير عربى على عكس اسم حى خاصة وأنه صاحب الشريعة والوحى، وكأن العربى صاحب النظر والأعجمى صاحب الوحى. وفى الأصل

---

(١) السابق ص ١٠٦-١١٢.

اليونانى شخصيتان ذكران، سلامان وأبسال. وتوحى بقصة يوسف وامرأة العزيز مما يدفع إلى السؤال عن العلاقة بين التراث اليهودى والتراث اليونانى على نحو تاريخى أو على نحو بنيوى(١). فالطبيعة البشرية واحدة، وأهواء البشر تتكرر فى كل عصر. ينتسب أبسال إلى ملة وليس فقط إلى دين. والملة دين تقتنعه أمة. ثم تتحول الملة إلى دولة بعد أن يحمل ملك الناس على الالتزام بها. فالسلطة السياسية هى التى تحول الدين إلى نظام، وملة صحيحة وليست مزيفة، ومأخوذة من الأنبياء السابقين نظرا لاستمرار الوحى. وقد افترق أبسال وسلامان على الطريقة اليونانية إذ لا يمكن الجمع بينهما. فالصراع بينهما هو الصراع بين الظاهر والباطن، الفقه والتصوف، الاجتماع والعزلة، التنزيل والتأويل، النفس والبدن. أراد كل منهما الاستغراق فى مقاماته، موسى والخضر، يوسف وزليخة. كلاهما فى الطبيعة البشرية ولكن أبسال أفضل. وهى نظرة ثنائية تطهرية صوفية لا يمكن الجمع بينهما باسم المصلحة العامة والجمع بين الدنيا والآخرة. تفقه كلاهما فى ألفاظ الشريعة بعض الوقت. صفات الله، وملائكته، وأمور المعاد، والثواب والعقاب. كان أبسال أشد غوصا فى الباطن، وأكثر عثورا على المعانى الروحانية، وأطمع فى التأويل، وأوقف على التأمل. كلاهما جد فى أعمال الشريعة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى. ولما كانت فى الشريعة أقوال متشابهة. بعضها يدعو إلى العزلة، وأخرى إلى المعاشرة، طلب أبسال العزلة لطباعه التأملية، وتعلق سلامان بالمعاشرة لطبيعته العلمية. وكان هذا الاختلاف سببا فى الافتراق. غادر أبسال وبقى سلامان. فالروح هى التى تغادر، والبدن هو الذى يبقى. الروح الشفافة قادرة على الطير، والبدن بثقله مرتبط بالأرض. غادر إلى جزيرة مجهولة بها حى. فالطيور على أشكالها تقع، والأرواح جند مجندة، ما تعارف منها ائتلف. وتتجاذب الأرواح إلى نفس المكان(٢).

حط فى جزيرة أخرى قريبة وصلتها الشرائع السماوية، ليس بالضرورة الاسلام على وجه خاص بالرغم من اتفاقه مع النظر. وقد وحد إبراهيم بين الطريقين. هى جزيرة بها وحى على أحد القولين. ولا يهم الاحتمالان. فالنتيجة واحدة مثل نشأة حى بالخلق أو

---

(١) عشقت امرأة سلامان أبسال. وحاولت خمس مرات معه. الأولى مغازلة أبسال، والثانية النوم ليلة الزفاف بدلا من اختها فى مخدعه. والثالثة مغازلته فى حب جديد بعد عودته من الحرب، والرابعة مؤامرة الجيش ضده. والخامسة مؤامرة الطباخ بدس السم لامانته.

(٢) حى بن يقظان ص ١١٣-١٢٢.

بالتولد الذاتى. الاختلاف فى البداية لا يمنع من الاتفاق فى النهاية. حط أبسال فى جزيرة حى، وحى يعيش على الطبيعة عابدا الله مثل أبسال. كان يعيش فى مغارة لا يخرج. لذلك لم يعثر عليه أبسال. ولما خرج مرة تقابل مع أبسال الذى ظنه من عباد الله المنقطعين للعبادة ولم يتعرض له. فالوحى هو الذى يدرك الطبيعة ويراها. وتعجب حى من أبسال لأنه لم ير إنسانا قط فى هذا اللباس. هرب أبسال حتى لا يشغله عن حاله لما أعطاه الله من قوة وبسطة فى العلم والجسم طبقا لتشبيه القرآن لداود وموسى، ولكن حى اقتفى أثره لأنه يريد معرفة حقائق الأشياء، فالطبيعة هى التى تبحث عن كمالها. قبض حى على أبسال واستأنسه بأصوات الحيوانات. ولما كان أبسال يعلم اللغات لمحبة التأويل لم يفهمه حى توجيها من صور آدم وتعليمه للأسماء وعرضها على الموجودات. أعطى أبسال بعض زاده إلى حى الذى استطاب الطعام ناقضا عهده فى صنع الغذاء زهدا. وعلم أبسال حيا الكلام والعلم والدين احتسابا لوجه الله. شرع أبسال فى القراءة والتضرع والبكاء والتواجد دون أن يشعر بدنو حى منه. واستحسن حى صوت أبسال كما استحسن عمر سماع قراءة القرآن من حفصه وكما استحسن أوائل الصحابة موسيقاه. اكتشف حى لباس أبسال وأنه ليس جلدا. ولما سمع أبسال من حى تلك الحقائق والذوات المفارقة للعالم الحسى ووصف ذات الله تعالى بأوصافه الحسنى ولذة الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال فى شريعة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأمور المعاد، وهو ما شاهده حى. فما عرفه أبسال نقلا عرفه حى مشاهدة. فتطابق المعقول والمنقول، وقرب عليه التأويل. ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا وتبين له، ولا منغلق إلا وانفتح له، ولا غامض إلا وضح. فعظمه حى ووقره واعتبره من أولياء الله، والتزم بخدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى فى ملته(١).

تعلم حى اللغات بهذه السرعة فى جلسة واحدة بدأ بعدها يتفاهم مع أبسال. ويبدو أن التعلم كان الأسماء والمفردات دون القواعد وحروف العطف والربط كما علم الله آدم الأسماء وكما هو الحال فى الكتابة المصرية القديمة والصينية عندما كانت ترمز لكل شيء برسمه. ويلاحظ أن أبسال الذى عرف الوحى والنبوة والشرع هو المستفيد الأول والأخير وليس حيا، وكأن الوحى هو الذى فى حاجة إلى يقين وتأويل وليس النظر

---

(١) السابق ص ١١٨.

الطبيعى. أبسال هو الذى ازداد يقينا. والوحى هو الذى فى حاجة إلى تأويل عقلى وطبيعى. الدين بلا فلسفة أو علم ظنى. والفلسفة والعلم يقين لا يحتاج إلى دين. الفلسفة هى التى تعقل الدين وتعطيه يقينه. وهى فى حاجة إلى برهان، وهى التى تقدم هذا البرهان. وفى نفس الوقت فهم حى ما قاله أبسال بلا صعوبة ووجده متفقا مع ما يعرفه وعلمه حى، أن أبسال محق فى قوله، وأن رسوله صادق وليس أن حى على حق. أبسال فى حاجة إلى يقين وليس حيا لأنه على يقين من قبل. وصف أبسال لحى شأن جزيرته وما فيها وكيف كانت سيرتهم قبل الملة وبعدها بحجة الواقع والتاريخ. ووصف له ما فى الشريعة من وصف العالم الالهى والجنة والنار والبعث والنشور، والحساب والميزان والصراط. فهمها حى، ولم يرها خلاف ما شاهده فى مقامه. أبسال عميق فى وصفه، صادق فى قوله، والرسول من عند ربه. فصدق برسالته. ولماذا تتنازل الفلسفة للدين وتنتسب اليها؟ تحول الفيلسوف إلى الايمان، ولم يترك المؤمن إيمانه إلى الفلسفة. يتنازل صاحب اليقين الأول إلى صاحب اليقين الثانى، ولا يتنازل صاحب اليقين الثانى إلى صاحب اليقين الأول. وقد يكون هذا هو الفرق بين النظر والعمل، بين الخاصة والعامة.

عيب الدين ما به من خيالات، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. ومن ثم تفضله الحكمة باعتبارها منطقا للبرهان. سأل حى عن السبب فى ضرب الأمثال دون مكاشفة وخطورة ذلك التجسيم، وكذلك ضرب الأمثال للثواب والعقاب، وضرورة التصوير. بالرغم من اقتناع حى بأن ما أتى به أبسال نبوة ورسالة من عند الله وصدق الرسول إلا أنه تعجب من ضرب الرسول الأمثال للناس فى وصف أمر العالم الالهى، وأحجم عن المكاشفة حتى دفع الناس إلى التجسيم فى ذات الله. وهو منزه عنه، برىء منه، وكذلك فى أمور المعاد. السبب فى ذلك الجمهور الذى لا يقدر على الفهم إلا بضرب الأمثال والتشبيهات، ولا يقوى على أساليب البرهان. الدين للعامة، والفلسفة للخاصة[1].

وسأل حى عن الفرائض التى أتى بها أبسال وما وضعه من عبادات، الصلاة والصيام والزكاة والحجج وماشابهها من الأعمال الظاهرة. فالتزم بها حى، وامتثل لأوامرها مادام صح عنده صدق قائلها. فحى يبدو هنا أشعرى، الالتزام بالأوامر والنواهى لأن الشرع أمر بها وليس لحسنها أو قبحها فى ذاتهما. إلا أنه بقى فى نفسه شىء. سأل

---

(١) السابق ص ١١٨-١١٩.

حي عن السبب في الاقتصار على هذه العبادات، وإباحة الملكية، والتوسع في مناهج الدنيا. كما أن أحكام الشرع في الأموال والزكاة وتشعبها، والبيوع والربا والحدود والعقوبات تطويل. ولو ترك الناس لحالهم لفهموا هذه الأمور على حقيقتها، وابتعدوا عن الباطل من تلقاء أنفسهم، واقبلوا على الحق بفطرتهم. ولم تعد هناك حاجة إلى السؤال عن زكاة أو قطع الأيدي لسرقة. فالناس ذو فطر فائقة، وأذهان ثاقبة، ونفوس حازمة. فلماذا نفترض فيهم البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف الحزم، وأنهم كالأنعام بل أضل سبيلا؟ وهي حجة البراهمة في الاستغناء عن النبوة وإنكارها[1]. ربما أتت العبادات في الاسلام تاريخيا كرد فعل على روحانيات المسيحية، وإيجاد وسط متناسب بين الشريعة والمحبة، بين أعمال الجوارح وأعمال القلوب، بين القانون والمحبة، كما أن العبادات في الاسلام وسائل لا غايات، تهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة. وهي أقصر الطرق إلى فهم العامة التي لا تستطيع فهم الحسن والقبح العقليين والفضائل في ذاتها.

وتظهر ضرورة التأويل في الشريعة لحل قضية الصراع بين الظاهر والباطن، والعامة والخاصة في نماذج من القصص القرآني. فقد ضلت سفينة في البحر مسلكها، ودفعتها الرياح. فأرسل الله ريحا حملت السفينة مع ركابها في أقرب مدة إلى الجزيرة. فعظموه وأكبروا أمره. وأعلمه أبسال أن هذه الطائفة هي أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس. وإن عجز عن تعليمهم، وهم الخاصة، فانه أعجز عن تعليم الجمهور وهم العامة. إلى هذا الحد يأس حي من الجمهور ومن أعمال الشريعة فتبرأ من دعوته واعتذر عنها. فلماذا ترك حي الناس ؟ مالا يؤخذ كله لا يترك كله.

ولما كان سلامان أقرب إلى ملازمة الجماعة، ويحرم العزلة بدأ حي في تعليمه وبث أسرار الحكمة، ويترقى من الظاهر في وصف ما فهموا خلافه. فانقبضت صدورهم، واشمأزت نفوسهم وإن أظهروا الرضا إكراما له ومراعاة لحق أبسال. الدهماء عاجزة عن العلم. وتخاف أن يظهر جهلها فتظهر الرضا. ظل حي يستلطفهم، ويبين لهم الحق، فلا يزيدهم ذلك إلا نفورا. هم محبون للخير راغبون في الحق ولكن فطرهم ناقصة. لا يطلبون الحق عن طريقه ولا من أربابه فيئس من أخلاقهم وانقطع رجاؤه. فالفلسفة هنا هي التي تقوم بدور التعليم والبرهان والاقناع والدخول في التحدي، وليس الدين الذي يرضى به العامة.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع، النبوة والمعاد ص ٢٧-٦٣.

أدرك حى عجز العامة عن فهمه باستثناء القليل. لا يتمسكون من الملة إلا بالدنيا. ألهتهم التجارة والبيع عن معرفة الحقيقة والذكر. عرف أنه يستحيل مخاطبتهم بطريق المكاشفة، وأن التكليف بها لا يطاق. يكفيهم حظهم من الشريعة فى الانتفاع بالدنيا ليستقيم المعاش، جمع المال أو نيل اللذة أو حصول شهوة أو تشفى غيظ أو إحراز جاه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به، ويدافع به عن نفسه. وكلها ظلمات. فهم أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، وأن الحكمة فيما نطقت به الرسل وردت به الشريعة دون زيادة، فكل ميسر لما خلق له. فاعتذر سلامان وأصحابه عما تكلم به معهم، وتبرأ منه، وانتسب إلى رأى العامة، وأوصاهم بملازمة الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والايمان بالمتشابهات والاعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، وترك محدثات الأمور، ومجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والاقبال على الدنيا. هذه الطائفة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق. وإن ارتقت إلى مرتبة الاستبصار اختلت ولم تسعد، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها. وان استمرت فيه وواظبت عليه حتى يوافيها اليقين فازت. أما السابقون أى الخاصة فهم المقربون(١).

الدعوة إلى الهداية وتبليغ الرسالة جزء من الدين خاصة عند الشيعة. وأبسال واقعى يعلم طبائع البشر ونقص فطرهم والاعراض عن أمر الله. وحى متألق ينتظر على الساحل لعله يعبر البحر. وتتدخل الارادة الالهية لاحضار السفينة وإبحارها إلى جزيرة سلامان واجتماعهم بالخاصة بالرغم من معارضة العامة. والتوجه البعيد من عودة موسى وقصة نوح. وتكشف القصة عن طول صبر الداعية وحلمه وعذر الناس. فقد تشتت الناس، وتضاربت أهواؤهم، وعجزوا عن المكاشفة. السبب فرقتهم وطبقاتهم ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾. كل اتخذ إلهه هواه، ومعبوده شهوته، تهالك الجميع على حطام الدنيا. وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر. لا تنفع فيهم موعظة، ولا تؤثر فيهم كلمة حسنة. ولا يزيدهم الجدل إلا إصرارا. لا سبيل لهم إلى الحكمة. تغمرهم الجهالة، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. ختم الله على قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم. أقصى حظهم الشريعة ثم الثواب والعقاب. وهو إعلان عن يأس ابن طفيل من وصول الناس إلى الحقائق، والاكتفاء بالشرائع. طريق حى صعب وطريق أبسال أسهل. الخاصة قـلة، والعامة كثيرون. وينتهـى ابن طفيل إلى ما بدأه الكندى مـن قبل. هناك طريقان:

---

(١) السابق ص ١٢١-١٢٢.

الفلسفة للخاصة، والشريعة للعامة. وهما طريقا ابن سينا والغزالى وابن رشد.

وهنا يبدو القرآن وقد أصبح بديلا نثريا وأحيانا الآيات النصية الحرة فى نهاية القصة. فالخاصة الذين يفهمون من أراد حرث الآخرة، وسعى اليها وهو مؤمن. وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى، ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى، وإن منكم إلا واردها، كان على ربك حتما مقضيا، وكل ميسر لما خلق له، سنة الله فى الذين خلوا من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلا. فالسابقون السابقون، أولئك هم المقربون، وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاه اليقين.

هناك إذن ثلاثة طرق: طريق حى، طريق التأمل النظرى حتى الاشراق الروحى، وطريق أبسال، طريق الشريعة، وطريق سلامان طريق الجمهور. حى خواص الخواص، وأبسال الخاصة، وسلامان العامة. انضم أبسال إلى حى وعبد الله بطريقة الخواص. فالشريعة هى التى انضمت إلى الحقيقة. وأبسال شخصية باهتة بجوار حى، مجرد باحث عن اليقين، هارب من ملك طاغ وجده عند حى. وتابعه وقت التبليغ. لم يناصره أو يؤيده عندما يئس حى من العامة. وظل أبسال تابعا إلى النهاية. فالخاص الشرعى يتبع الخاص الفلسفى.

وفى النهاية انفصل حى عن سلامان، وغادر سلامان الجزيرة. وظل حى فى طريقة، ولحق به أبسال حتى قرب منه أو كاد. وعبد الله حتى أتاه اليقين.

رابعا: ابن رشد

١- **الدفاع عن الفلسفة**. قبل أن يبين ابن رشد اتفاق الحكمة والشريعة فى "فصل المقال" يبرىء الحكمة أولا ويدافع عنها ضد هجوم الغزالى عليها باسم الأشعرية. جدليا يمثل "تهافت التهافت" نقد النقد أو الدفاع عن الفلسفة سلبا بهدف تطهير الفلسفة وخلاصها من براثن الغزالى واتهامها بالكفر. فى حين أن "فصل المقال" يمثل الجانب الايجابى، بيان اتفاق الحكمة والشريعة. وبنيويا يمثل "فصل المقال" نظرية اتفاق الحكمة والشريعة ثم تطبيقها، ثم "تهافت التهافت" من أجل نقد الخلاف المزعوم بينهما فى "تهافت الفلاسفة". ويمكن أن يدخل "تهافت التهافت" إما فى نقد علم الكلام وتجاوزا له إلى الفلسفة أو فى الحكمة والشريعة دفاعا للفلسفة عن نفسها ضد علم الكلام. وتتكرر بعض مسائل "مناهج الأدلة" فى نقد علم الكلام فى "تهافت التهافت". "مناهج الادلة". فالعملان واجهتان

لموضوع واحد فى جدل السلب والايجاب. لم يفعل ابن رشد نفس الشيء بالنسبة إلى التصوف وخطورته لا تقل عن خطورة علم الكلام خاصة بعد أن ازدوجت الأشعرية والتصوف على يد الغزالى منذ القرن الخامس.

وبالاضافة إلى سخرية ابن رشد من هذا الرجل، ممثل الأشعرية وابن سينا الفيلسوف المزيف الذى يخلط بين الكلام والتصوف يقوم منهج ابن رشد الجدلى فى دفاعه عن الفلسفة ضد هجوم الغزالى عليها على جوانب متداخلة ومتزامنة أقرب منها إلى القواعد المتمايزة مثل:

١- إثبات أن نقد الغزالى يقوم على سوء فهم لأقوال الفلاسفة.

٢- إن صح نقد الغزالى فانه لا ينطبق إلا على ابن سينا وحده خلطا بين العام والخاص.

٣- الدفاع عن الفلسفة ليس لتبرئتها ضد الهجوم عليها، مقابلة لقطع بقطع، ولموقف مبدئى بموقف مبدئى آخر، فمجموع الخطأين لا يكون صوابا بل لبيان الاحتمال فى الفلسفة وأنها احتمال قائم مثل احتمال خصومها.

٤- الفلسفة اجتهادات ورؤى مختلفة تهدف كلها إلى التنزيه. فهى مدخل للتوحيد ربما أكثر تنزيها لله من علم الكلام الذى خاطر بالتشبيه .

٥- كلها مسائل اجتهادية لا خطأ فيها ولا صواب بل تتوقف على مدى إحساس الفيلسوف والمتكلم بمستوى التنزيه والتشبيه.

٦- التمييز بين مفهومين مختلطين فى ذهن الغزالى فى نقده للفلاسفة ويقوم ابن رشد ببيان أوجه الفرق بينهما(١).

يعرض ابن رشد فى "التهافت" العشرين مسألة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، سبع عشرة مسألة صغيرة وثلاث مسائل كبيرة بادئا بنص من "تهافت الفلاسفة" ثم قارئا له مبينا سوء فهم الغزالى للفلسفة، وسوء تأويله لها ثم مصححا له فهمه ورادا اليه نقده. ومن ثم فان نص "تهافت التهافت" يتضمن:

---

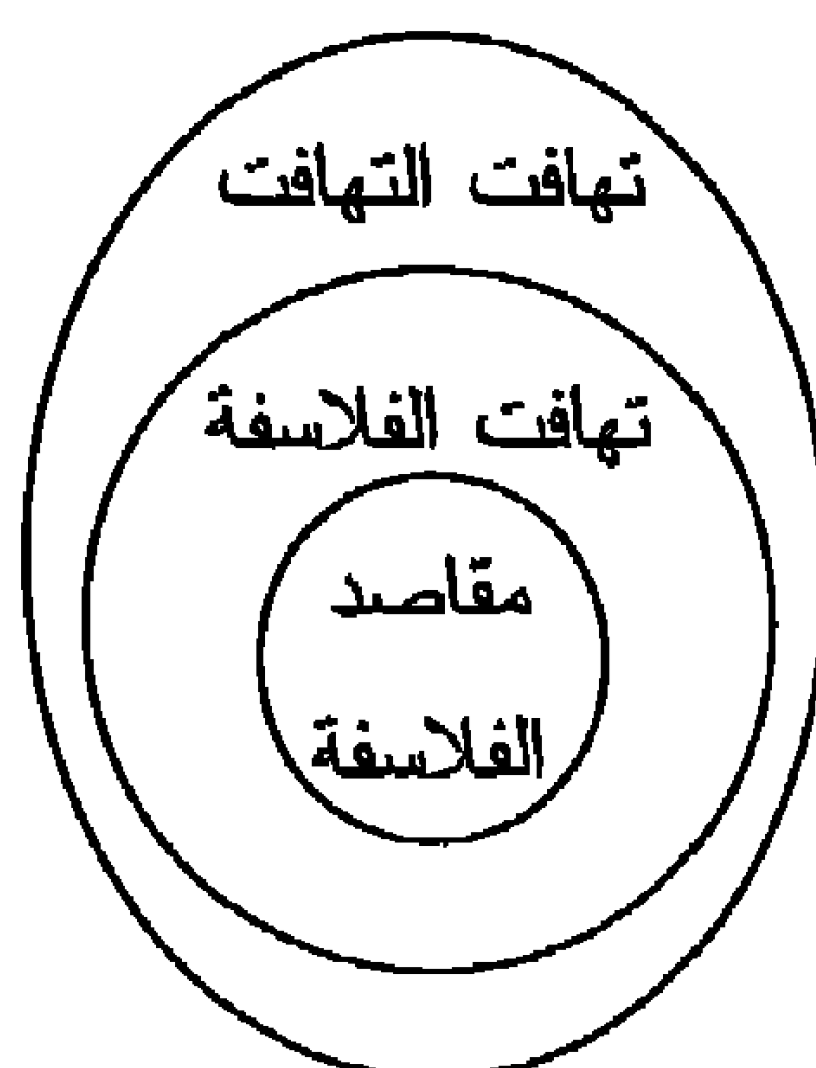
(١) تهافت التهافت ص ٧١، هذا هو المنهج السائد فى الفلسفة المعاصرة فى الغرب خاصة عند هوسرل وبرجسون فى نقدهما للاتجاه الطبيعى فى الفلسفة، انظر رسالتنا "تفسير الظاهريات" (بالفرنسية) .

١- النص غير المعلن الذى قرأه الغزالى من كتب ابن سينا خاصة يتهم الفلاسفة جميعا من خلاله بالكفر فى عشرين مسألة. وهو النص المسكوت عنه أو المقروء فى "تهافت الفلاسفة".

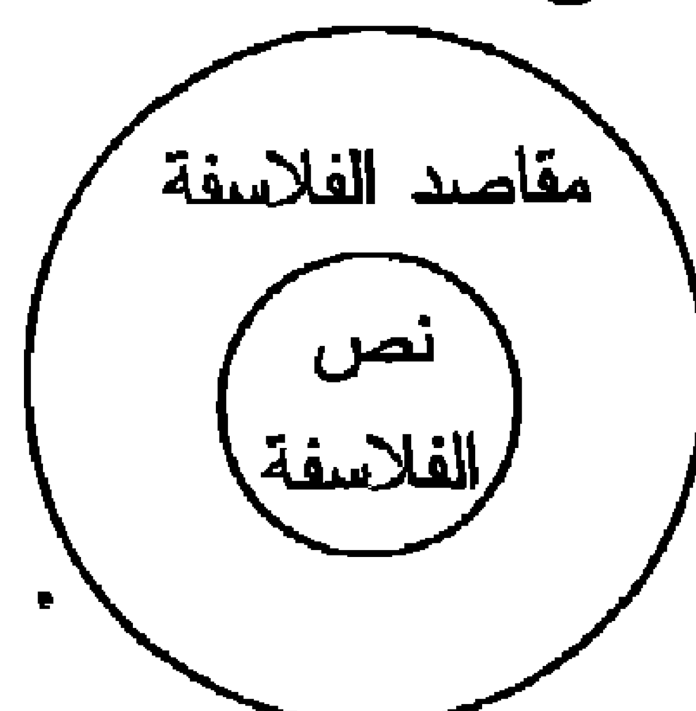
٢- النص المدون فى "تهافت الفلاسفة" والذى يكفر فيه الغزالى الفلاسفة نتيجة لفهمه وتأويله للنص غير المعلن لهم.

٣- النص المدون لابن رشد فى "تهافت التهافت" الذى ينقد فيه الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" ويبين سوء فهمه للفلسفة وسوء تأويله لأقوال الفلاسفة.

ومن ثم يكون التناص الثلاثى فى نص "تهافت التهافت" كالأتى :



ويمكن إدخال نص رابع. فالغزالى عرض فهمه للفلاسفة فى "مقاصد الفلاسفة" ومن ثم يكون هناك نصان متداخلان: الأول نص "مقاصد الفلاسفة"، القارىء، والثانى نص الفلاسفة المقروء على النحو الآتى:



ورد ابن رشد أحيانا أطول من نص الغزالى، وأحيانا يساويه، وأحيانا أقل منه.

وفى الغالب أطول مرة ونصف[١]. وقبل تفصيل المسائل العشرين يعطى ابن رشد مقدمات أربع. الأولى أن الخوض فى مسائل الفلاسفة يستلزم التطويل نظرا لدقيقاتهم. والثانية أنه يمكن تجميع مسائلهم وخلافهم مع الفرق فى ثلاثة أقسام. فبالرغم من التطويل والتشعيب يمكن الجمع والتقصير. والثالثة أن ينبه عن حسن اعتقاده فى الفلاسفة ضد تشويه الغزالى لهم. والرابعة التحذير من ادعاء أن العلوم الالهية غامضة. وهى حيلة يُستدرج بها العاجز عن الحجاج. ولا تهم المسائل التى كانت مرهونة بوقتها ولكن ما يهم هو دلالتها الحضارية موضوعيا وجدليا[٢].

وتذكر المسائل العشرون من الغزالى ورد ابن رشد عليها بلا ترتيب كمى أو كيفى سواء من حيث الأهمية التى تبدو فى طول كل مسألة أو فى بنية الموضوع سواء كانت بنية الكلام كما بدت فى نسق العقائد، العقليات والسمعيات أو الالهيات والنبوات أو فى بنية الحكمة الثلاثية، المنطق والطبيعيات والالهيات. ويأتى موضوع قدم العالم فى البداية وموضوع النفس فى النهاية[٣]. وتبدأ المسائل بالطابع الحجاجى مثل: إبطال قولهم وإبطال

---

(١) رد ابن رشد أطول فى اثنتى عشرة مسألة (١+٢+٣+٤+٦+٧+٨+٩+١٠+١١+١٢+١٥). ويساوى نص الغزالى فى مسألتين (١٤+١٨). وأقل من نص الغزالى فى ست مسائل (٥+١٣+١٦+١٨+١٩+٢٠).

(٢) هذه المقدمات الأربع هى:

أ- ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل.

ب- ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام.

جـ- ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة.

د- من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج إذ أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج قولهم أن هذه العلوم الالهية غامضة.

(٣) المسائل العشرون كما هى واردة فى تهافت التهافت على النحو الآتى (عدد الصفحات):

١- فى إبطال قولهم بقدم العالم (٣٣).

٢- فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة (٦).

٣- فى بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل والعالم وصانعه (٢٨).

٤- فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (٦).

٥- فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد (٤).

٦- اتفق الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول (١٣).

٧- فى إبطال قولهم أن الأول يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل (٥).

٨- فى إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط (٣).

٩- فى تعجيز عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم (٣).

أنه جسم، إبطال ما ذكروه، بيان عجزهم، تعجيزهم، تعجيز من يرى، بيان تلبيسهم أو ألفاظ أقل حجاجا مثل اتفقت الفلاسفة أو الاقتران غير الضرورى بين الاعتقاد والواقع. والمسائل متداخلة فيما بينها. يترك ابن رشد المسألة ويتناول أخرى ثم يعود اليها من جديد(١).

ومن حيث الكم الذى يكشف عن الأهمية يكون الترتيب فى مجموعات تسع(٢).

١٠- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل عى أن للعالم صانعا (٢).

١١- فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بقول كلى (٦).

١٢- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضا (٢).

١٣- فى إبطال قولهم إن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات (٢).

١٤- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية (٢).

١٥- فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (٢).

١٦- فى إبطال قولهم إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى العالم (٤).

١٧- الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا (٥).

١٨- فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر روحانى قائم بنفسه (٥).

١٩- فى إبطال قولهم أن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية (١).

٢٠- فى إبطال إنكارهم لبعث الاجساد ورد الأرواح إلى الأبدان(٢).

(١) إبطال قولهم (٧)، إبطال ما ذكروه (١)، إبطال إنكارهم (١) = (٩)، فى تعجيزهم (٥)، بيان عجزهم (٢)، فى تعجيزهم من يرى (١) = (٨). بيان تلبيسهم(١)، اتفقت الفلاسفة (١)، الاقتران (١).

(٢) هذه المجموعات التسع وفروعها مرتبة ترتيبا كميا طبقا لعدد الصفحات كالآتى:

١- فى إبطال قولهم بقدم العالم (٣٣).

٢- فى بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه(٢٨).

٣- اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول (١٣).

٤- أ- فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة(٦).

ب- فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (٦).

جـ- فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى (٦).

٥- أ- فى إبطال قولهم أن الاول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل (٥).

ب- الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا (٥).

جـ- فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر روحانى قائم بنفسه (٥).

٦- أ- فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد (٤).

ب- فى إبطال قولهم أن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم (٤).

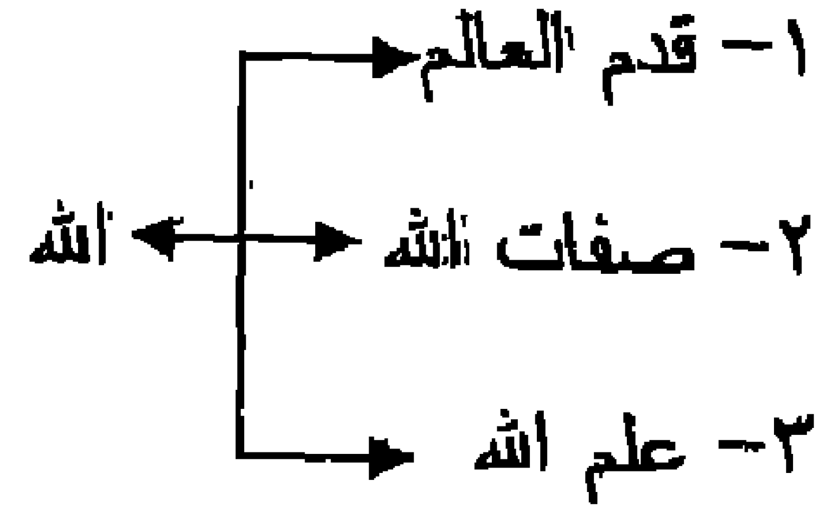
٧- أ- فى إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط (٣).

ب- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم (٢).

حينئذ يتصدر موضوع قدم العالم، وأن الله فاعل العالم وصانعه، وإثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول. وهى كلها فى الله. ثم يتداخل موضوع الله والعالم مع موضوعات أخرى مثل أبدية العالم والزمان والحركة والاستدلال بوجود الصانع للعالم وعلم الله الكلى، والاشتراك فى الأجناس والأنواع فى الفصول وموضوع السببية، والنفس، ووحدانية الله. ثم يتداخل موضوع النفس مع الله من جديد، جوهر النفس ووحدانية الله، وكون وجود الله بسيطا وليس جسما. ثم يظهر موضوع الأجرام السماوية متداخلا مع النفس فى النهاية. فتتكرر بعض الموضوعات مثل أن للعالم صانعا، وعلم الله بالجزئيات والنفس. وتتداخل موضوعات أخرى فيما بينها مما يدل على استحالة التمييز بين الطبيعيات والالهيات والانسانيات. ففى موضوع عجز الفلاسفة عن إقامة الدليل على أن الله واحد يتم التطرق إلى موضوعات المنطق مثل موضوع الكليات والوحدة والكثرة والموجودات فى الأذهان أم فى الأعيان، وإلى موضوعات الانسانيات مثل النفس والعقل مع الاشارة إلى المقولات وكتاب النفس. كما يعرض للعالم، قدمه وحدوثه، والمادة والصورة، والأفلاك والأجرام، والحركة والزمان، وكأن الالهيات ليست موضوعا مستقلا بل هى إدراك للطبيعيات أو الانسانيات، حديث عن الطبيعة من أعلى.

أما من حيث النسق فتظهر بنية الحكمة الثلاثية، الله والعالم والنفس دون المنطق والطبيعيات والالهيات لأن المنطق يقين مقبول استعمله الفلاسفة فى رأى الغزالى لايهام الناس بأن الطبيعيات والالهيات من نفس النوع مع أن القسمتين الثلاثيتين واحدة. فالله موضوع الالهيات، والعالم موضوع الطبيعيات، والنفس موضوع المنطق. ومن ثم يكون الترتيب النسقى كالآتى:

= ٨- أ- فى تعجيزهم على إقامة الديل على أن للعالم صانعا(٢).
ب- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضا (٢).
جـ- فى إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات (٢).
د- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية (٢).
هـ- فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء(٢).
و- فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان (٢).
٩- فى إبطال قولهم أن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية (١).



٤ السماء: العالم

٥- النفس: النفس

وكل المسائل متصلة في موضوع واحد باستثناء الموضوع الأول، قدم العالم، مسائله الاربع الأولى متصلة ثم المسألة الخامسة منفصلة (العاشرة) قفزا على مسائل صفات الله[1].

---

(١) ١- قدم العالم (١+٢+٣+٤+١٠).

أ- في إبطال قولهم بقدم العالم.

ب- في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة.

جـ- في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه.

د- في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم.

هـ- في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعا.

٢- صفات الله (٥+٦+٧+٨+٩).

أ- في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد.

ب- اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول.

جـ- في إبطال قولهم أن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل.

د- في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط.

هـ- في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم.

٣- علم الله (١١+١٢+١٣).

أ- في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي.

ب- في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضا.

جـ- في إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات.

٤- السماء (١٤+١٥+١٦+١٧).

أ- في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية.

ب- في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

جـ- في إبطال قولهم أن نفوس السموات مطلعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم.

د- في الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا.

أ- قدم العالم. يقدم ابن رشد أربعة أدلة على قدم العالم ليس لاثبات قدم العالم بالضرورة عن طريق البرهان بل لبيان وجاهة احتماله كفرض عن طريق الجدل فى مقابل احتمال الخلق، تأكيدا للرأى والرأى الآخر وحق الاختلاف ومد الاجتهاد من أصول الفقه إلى الفلسفة.

وإذا عجز الفلاسفة عن نقض حدوث العالم يعجز الأشاعرة عن نقض استحالة تأخر المفعول عن فاعله. ومن ثم يستوى الفريقان جدليا. ويدعو ابن رشد القارىء إلى التأمل فى حجج كلا الفريقين. ومن ثم يخطىء الغزالى عندما يدفع الفلاسفة إلى الالحاد دفعا. ولو كانت أقوالهم متشابهة فانه يؤولها ضدهم لا معهم، سلبا وليس ايجابا. لم يستطع الغزالى فهم الاشتباه علميا وحضاريا، لغويا ودينيا.

الأول استحالة صدور حادث عن قديم كما تقول الأشعرية لأن العالم كان ممكنا نظرا لاستحالة وجود مرجح. فاذا وجد فانما يوجد لمرجح وإلا لبقى العالم ممكنا. والمرجح يحتاج إلى مرجح حتى ينتهى الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحا ومن ثم فالعالم قديم. فالترجيح يتضمن الموضوع والذات، المرجَّح والمرجِّح فى آن واحد.

والثانى العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه. وإذا كان التقدم بالذات مثل تقدم الواحد على الاثنين يلزم أن يكون كلاهما قديما أو حادثا. وإذا كان التقدم بالزمان ولا يمكن أن يتسلسل الزمان إلى مالانهاية من الوراء فالزمان قديم. ولما كان الزمان عدد الحركة وكانت الحركة قديمة إذن المتحرك قديم لأن الزمان يدوم بدوام الحركة.

والثالث كان العالم قبل خلقه ممكنا إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم صار ممكنا وإلا كان لا أول له وسبقه الامكان. فالامكان يسبق الوجوب والاستحالة مثل أسبقية القوة على الفعل.

والرابع وهى المسألة الثانية فى أبدية العالم والزمان والحركة. وهو جمع مفاهيم الأدلة الثلاثة السابقة فى مفهوم الحركة، بعد أن قام الدليل الثالث على أسبقية الامكان، والثانى على قدم الزمان، والأول على استحالة خروج الحادث من القديم. ومن ثم فهو

= ٥- النفس (١٨+١٩+٢٠).

أ- فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر روحانى قائم بنفسه.

ب- فى إبطال قولهم أن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم من وجودها وأنها سرمدية.

جـ- فى إبطال انكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان.

دليل واحد مثل دليل الحدوث بالرغم من تعدد المفاهيم، الحدوث، الامكان.... الخ.

وهو دليل بنيته أشعرية لأنه يقوم على امتناع تسلسل المرجحات إلى مالانهاية ولابد من مرجح أول. إنما الخلاف فى اللفظ. وهى نفس بنية الدليل الثانى القائم على استحالة التقدم إلى مالانهاية، واستحالة الامكان الذى يسبقه إمكان. وهو دليل جدلى صعب الفهم من جنس أدلة الأشاعرة. وليس دليلا برهانيا لأن مقدماته عامة، والقريبة مشتركة وليست برهانية. ويتضمن مسائل عدة، وجعلها مسألة واحدة هو أحد المواضع السوفسطائية، ويقوم على تشخيص الطبيعة، بها نفس وعقل، وتفاضل وتكامل، وابن رشد هو الناقد للتصور المشخص لله مما يدل على أن إدراك كل شيء خارج النفس، الله أو العالم إنما هو اسقاط. كما يبين الدليل أنه لا يمكن فهم الطبيعيات دون الالهيات أو الالهيات دون الطبيعيات. فهى علم واحد. وكما بان ذلك من قبل فى الأدلة على وجود الله[1].

وترتبط المسألة الثالثة، تلبيس الفلاسفة، أن الله فاعل العالم وصانعه، والرابعة، عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع، والعاشرة عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعا وعلة، وأن القول بالدهر لازم لهم بموضوع قدم العالم. ودفع الغزالى الفلاسفة دفعا لانكار أن للعالم صانعا إما تلبيسا أو عجزا، تجريما للخصوم، وتشويها لأقوالهم ومواقفهم. مسألتان فى قدم العالم إيجابا، ومسألتان فى العجز عن إثبات الصانع تأكيدا على قدم العالم سلبا. يتهم الغزالى الفلاسفة بأن أقوالهم هذه مجاز وليست حقيقة وكأنه شق على قلوبهم. والحقيقة أن الفلاسفة يرفضون التشخيص، وتصور الله باعتباره صانعا. ويفضلون التنزيه، وتصور الله واجبا للوجود. إذ يمكن رؤية الفعل بطريقتين بالارادة كما يفعل المتكلمون الأشاعرة، وبالطبع كما يريد المعتزلة. والله منزه عند الفلاسفة أن يوصف بأحد الفاعلين، بالارادة أو الطبع. كلاهما تشبيه. والله لا ينقصه شيء فى حين أن المختار ينقصه. الارادة انفعال وتغير والله ليس كذلك. وهو أكثر تنزيها من الفعل الطبيعى الضرورى لأنه لا يكون عن علم الله. وكون الفاعل مريدا مختارا عالما لما يريد حتى يكون فاعلا كلام غير معروف بنفسه إلا لو كان قياسا للغائب على الشاهد. وهناك مذهبان لتفسير صلة الفعل بالفاعل. الأول الانفصال لصلة البنّاء بالبناء وهو مذهب المتكلمين والثانى الاتصال كصلة المحرك بالمتحرك، وهو مذهب الفلاسفة. كلاهما يفسر

---

(١) تهافت التهافت ص ٢-٢٠/٢٠-٣٠/٣٠-٣٥/٣٥-٤١.

الخلق. الأول يبرز العناية المشخصة، والثانى يجعلها متضمنة فى الحكمة[1]. واتهام الفلاسفة بأن العالم بالنسبة إلى الله عندهم كنسبة الظل إلى المشخص كذب. فالله عند الفلاسفة غير العالم. إنما تساؤل الفلاسفة عن الخلق من عدم، إبداع الشىء من لا شىء.

ويستعمل ابن رشد التشبيه السياسى كالأشعرية ضربا للمثل للصلة بين الله والعالم بالرئيس والمرؤوس، أمير الجيوش والجند، لدرجة السؤال أيهما أصل وأيهما فرع، ونفس الأفلاك بالأفلاك. هناك صلة بين التصور الالهى والتصور العسكرى، الله وقائد الجيوش تصور واحد، لا فرق فى ذلك بين الغزالى وابن رشد[2]. وكان الفارابى هو الذى شرّع لذلك فى توحيده بين الله والامام والملك والفيلسوف والأمير والوحى والنبى فى تصوره للمدينة الفاضلة تطبيقا للفيض والتصور الهرمى للعالم فى الكون والمجتمع والنفس. والعجيب إلا يخرج ابن رشد عن جبة الفارابى كما حاول الخروج عن جبة ابن سينا إذا كان لابن رشد مشروع فلسفى لا يعلن عنه، يؤصله فى التخلص من الأشعرية. ولا فرق فى ذلك بين الغزالى وابن سينا وابن رشد. الكل فى بنية الثقافة وتصورها الهرمى للعالم[3]. وقد تكون غاية الغزالى تسليم الفلاسفة إلى غضب العامة، فالعامة لا تقبل كافرا أو إلى السلطان، فالسلطان يزايد على إيمان العوام، ويعتبر نفسه حامى حمى الدين. فيقتص من الفلاسفة الذين يمثلون إحدى بؤر المعارضة إن لم تكن فى السياسة المباشرة بل على الأقل الاستقلال الفكرى فى البحث والنظر.

ب- **الصفات**. وفى موضوع الصفات يتصور الغزالى أنه يحرج الفلاسفة ويتهمهم بالعجز عن إقامة الدليل على أن الله واحد. ويدفع الفلاسفة إلى الشرك دفعا كما دفعهم سابقا إلى الالحاد وإنكار وجود الصانع. وفى إبطال مذهب الفلاسفة فى نفى الصفات يدفعهم الغزالى إلى أن يكونوا مثل المعتزلة، ويحيلهم إلى متكلمين حتى يسهل التصويب

---

(١) السابق، الثالثة ص ٤١-٦٩، الرابعة ص ٦٩-٧٤، الخامسة ص ٧٤-٧٨، العاشرة ص ١٠٢-١٠٤.

(٢) "ان النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدبر له واحد كما أن النظام الذى فى الجيش يظهر منه أن المدبر له واحد، هو قائد الجيش، وهذا كلام صحيح"، تهافت التهافت ص ٧٠.

(٣) "ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص لكن عن الأفضل. ولابد يلزم وجوه الأنقص كالرئيس مع المرؤوس الذى كماله فى غير الرئاسة وإنما الرئاسة ظل كماله وكذلك العناية بما ههنا شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود إلا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذى ليس يحتاج فى وجود الأتم الأفضل إلى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤوسين"، تهافت التهافت ص ١١٦.

عليهم، ونقدهم باسم الايمان. يتهمهم بالتعطيل والعامة تقول بالتشبيه والتجسيم. وأحيانا يتهم الغزالى الفلاسفة بما ليس فى موضع اتهام مثل اتهامهم بأنه لا يجوز أن لا يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل، وأنه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل. فما وجه التهمة؟ أليس هذا هو التوحيد، عدم المشاركة فى جنس أو فصل، ولا ينقسم، وليس له حد، وهو ما عبر عنه الكندى من قبل فى "الفلسفة الأولى"؟ هذا هو التوحيد بلغة المنطق المجردة التي لا يدركها الأشعرية الذين تعودوا على التشبيه والتجسيم والتشخيص. ولماذا يكون وصف الله بالبسيط تهمة أى وجود محض، لا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود كالواجب له كالماهية لغيره؟ لماذا رفض البسيط كصفة من صفات الذات، وجودا متحدا بالماهية، ورفض التركيب فى بيئة دينية قديمة كانت بعض عقائدها تقول بالتركيب مثل التثليث؟ أليس واجب الوجود بذاته أقرب إلى التنزيه العقلى؟ وهل عجز الفلاسفة كما يدعى الغزالى عن إثبات أن الأول ليس بجسم وكل إلهياتهم تقوم على التنزيه؟ (١)

جـ- العلم. ويحاول الغزالى اتهام الفلاسفة بأن الأول لا يعلم غيره وأنه يعلم الأجناس بنوع كلى. وهى المسألة الكبرى الثانية، إنكار علم الله بالجزئيات بعد المسألة الكبرى الأولى، قدم العالم. كما يتهمهم الغزالى بالعجز عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته. ويرد ابن رشد على هذه التهمة بأن المعرفة إما عن ارادة أو طبيعة أو اتفاق. ويستبعد الاتفاق. والطبيعة تؤدى إلى الضرورة، والارادة إلى القياس على الانسان. موقف الفلاسفة "مجبر أخاك لا بطل"، حرصا على التنزيه. أما اتهام الفلاسفة بانكار علم الله بالجزئيات فغير صحيح لأن الجزئيات منقسمة بالزمان، والله هو كل الزمان(٢)

د- السماء. والعجيب اتهام الغزالى للفلاسفة بالتنزيه والعجز عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية. وهو تشبيه يقدمه الفلاسفة منذ الكندى على أن كل شيء فى العالم بارادة الله. والتشبيهات كثيرة مثل التسبيح وليس الطاعة وحدها وكأن الغزالى يريد برهانا عقليا على صورة فنية، يخلط بين الفكرة وصورتها، بين العقيدة ومثالها. والتشبيه صورة، والصورة ذهنية لا توجد فى الخارج. الحركة فى

---

(١) السابق، ص ٧٤-٧٨/٧٨-٩١/٩١-٩٧/٩٧-٩٩/٩٩-١٠٢.

(٢) السابق ص ١٠٤-١١٠/١١٠-١١٢/١١٢-١١٤.

العقل، ولا يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط. ويقوم هذا التشبيه على تصور حيوى للعالم، أن له نفس وعقلا وإرادة، طاعة ومعصية، صورة إنسانية لفهم الكون قياسا للغائب على الشاهد، وللبعيد على القريب، وللالهى على الانسانى. فالعالم متصل بالبشر، ويعيش فيه الناس، ولا يمكن تصوره إلا من خلال إدراك البشر له. والعالم الانسانى عالم حى يقوم على القصد والارادة والنفس والعقل.

وينكر الغزالى على الفلاسفة قولهم إن نفوس السماء مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات فى هذا العالم. فما وجه الاتهام وقد أودع العلم فى الكلام، والوحي والنبوة والملك واللوح المحفظ والرؤيا الصادقة، والاتصال بالعقل الفعال. وهى اجتهادات فلسفية وكلامية من أجل الكشف عن امكانية الاتصال بين العالمين، الخالق والمخلوق[1]. وقد عبر الفلاسفة عن العقائد الكلامية بمصطلحاتهم على ما هو معروف فى ظاهرة التشكل الكاذب. فالملائكة المقربون هى العقول المفارقة. والملائكة السماوية هى نفوس الأفلاك[2].

أما مسألة السببية فان الاقتران عند الغزالى بين السبب والمسبب ليس ضروريا إعلانا عن الذات مما يتطلب اتهام الفلاسفة بأن الاقتران لديهم ضرورى ومن ثم يزايد عليهم فى الايمان، مضحيا بالعلم، وفى الارادة مضحيا بالحكمة. والمسألة كلامية فى الأصل بين الأشعرية والمعتزلة. والفلسفة تتصور العالم يخضع لقانون ونظام. وهو تصور العقيدة أيضا، ولكن الخلاف هل هذه الارادة مشخصة أم أنها تشبيه لقانون السببية؟[3].

هـ- **النفس**. وفى موضوع النفس يتهم الغزالى الفلاسفة بعجزهم عن إقامة الدليل على أن النفس الانسانى جوهر روحانى. لقد حاول ابن سينا ذلك بأدلته المعروفة على تمايز النفس عن البدن. والروح فى النهاية من أمر الله يجتهد الفلاسفة فى إثباته كما يجتهد المتكلمون. ويرد على براهين الفلاسفة العشرة واحد تلو الآخر. ويمكن للفلاسفة أن يفعلوا نفس الشىء بالنسبة لبراهين المتكلمين. والاجتهاد لا يناقض الاجتهاد بل يعطى

---

(١) "الحركة ليس لها وجود إلا فى العقل إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط"، السابق ص ١١٥.

(٢) "وأما تأويل العقول المفارقة التى تحرك فلكا فلكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقربون فتأويل جاء على أصولهم، وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية إذا قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع"، السابق ص ١١٨.

(٣) السابق ص ١١٥/١١٦-١١٨/١١٨-١٢٢/١٢٢-١٢٧.

نموذجا أخر لعمل العقل. والفرق هى القدرة على إحكام الدليل عقليا وطبيعيا بعيدا عن الانشائيات والتشبيهات. بل إن الفلاسفة مغالون فى مثاليتهم ضد النزعة المادية[1]. وما وجه النقد فى اعتبار الفلاسفة النفوس خالدة فى الجنة أو فى النار؟ وهى مشكلة كلامية عن خلود الجنة والنار أو فنائهما واختلاف المتكلمين فى ذلك. من آثر بقائها اجتهاد له ما يبرره فى النقل والعقل، ومن آثر فناءها حتى ينفرد الله وحده كما كان قبل خلق العالم، وتنتهى ملحمة الخلق والبعث فله ما أراد[2]. وهو اجتهاد آخر قد يكون له ما يدعمه فى المنقول والمعقول. إنما القضية هو الخلاف فى الرأى، هل هو حق أم لا؟ هل يقبل الغزالى رأيا مخالفا للأشعرية مثل رأى الفلاسفة أم لا؟ وهل الغزالى ممثل العقيدة الأشعرية وكل اجتهادات فرق الأمة أم أنها الفرقة الناجية وغيرها ضالة؟ أما الاتهام الأخير بانكار حشر الأجساد فان أدلة الكندى على ذلك كافية على البعث وقياس الأولى المستمد من النصوص ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم، قل يحيها الذى أنشأها أول مرة﴾. يقول ابن سينا بالمعاد الروحانى حتى يتعادل الميزان مع الذين يقولون بالمعاد الجسمانى، ويتصورون أن الآخرة هو استمرار لنعيم الدنيا وملاذها باسم الايمان والاستحقاق[3].

٢- **اتفاق الحكمة والشريعة.** ويعلن ابن رشد فى النهاية بعد تطهير الفلسفة وتبرأتها من هجوم علم الكلام واتهامه لها عن اتفاق الحكمة والشريعة فى "فصل المقال". بعد أن لغط اللاغطون، وتكلم المتكلمون يأتى فصل الخطاب أو القول الفصل. وهو تعبير قرآنى به حسم الفقهاء، وإنهاء النقاش، وإعلان الحقيقة النهائية فى الموضوع. وهو ما قد يعارض الروح الفلسفى فى التساؤل المستمر وعدم غلق الباب فى أى موضوع. ويمتاز "فصل المقال" بأنه نص واضح وسهل فى قضية واحدة مازالت حية فى الفكر المعاصر. وأصبح فى الجامعات العربية أهم نص لابن رشد. ومازال دالا عند كل المجتمعات فى مراحل التحول من التراث إلى التجديد أو فى مرحلة التفاعل الحضارى التى تكون فيها حرية الفكر فى أزمة والتى يغلب فيها التقليد على الاجتهاد وكما هو الحال عند المصلحين فى كل عصر[4].

---

(١) وبراهين ابن سينا هى أحد مصادر براهين ديكارت على تمايز النفس عن البدن فى الفلسفة الحديثة فى الغرب.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع ص ٤٨٠-٥٢٧.

(٣) تهافت التهافت ص ١٢٧-١٣٢/١٣٢-١٣٣/١٣٣-١٣٥.

(٤) وهو نص مترجم إلى معظم اللغات الأجنبية وله شهرته فى الجامعات الغربية.

ويستعمل ابن رشد المصطلحات الاسلامية، الحكمة وليس الفلسفة، الموروث وليس الوافد. ويفضل استعمال لفظ الشريعة بدلا من الدين تأكيدا على الموقف الفقهى الشرعى بالرغم من أن "الدين" أيضا لفظ قرآنى. يستعمل ابن رشد لفظ الشريعة بدلا من العقيدة لأنه فقيه. والشريعة لديه شاملة للعقيدة والشريعة معا. فالعمل يشمل النظر ولكن النظر لا يشمل العمل. يسمى الدين شريعة تأكيدا على شرعية الحكمة. وتسمية الفلسفة حكمة للتأكيد على ذاتيتها فى فتوى شرعية إجابة على سؤال شرعى ومعرفة الحكم الشرعى فى النظر من الأحكام الشرعية الخمسة كما وضعها الأصوليون: الفرض والمحظور، والمندوب والمكروه، والمباح. فهو فحص فقهى وليس مجرد تأمل فلسفى أو تحزب كلامى أو إشراق صوفى. وهو بهذا يخاطب الأمة بشرعها وليس الخاصة بعلمها أى تحويل المنطق والفلسفة من فعل فلسفى إلى حكم شرعى واستعمال مصطلحات علم أصول الفقه ومنهج القاضى لفض النزاع بين المتخاصمين القائلين بالحظر والقائلين بالاباحة.

ويعيد ابن رشد بناء الأحكام الشرعية الخمسة إلى ثلاثة: المأمور والمحظور والواجب أى طرفان ووسط ثم يجعل كلا من الطرفين على الوجوب أو الندب. فان كان المأمور فوجوبا فهو الفرض. وإن كان ندبا فهو المندوب. وان كان المحظور وجوبا فهو المحرم وان كان ندبا فهو المكروه. ولا يقسم المباح بين الوجوب والندب لأنه فعل طبيعى، شرعيته فى وجوده، لا احتمالات فيه على عكس الصوفية الذين يجعلونه أيضا بين الوجوب والندب وربما إلى حد المحظور، وجوبا وندبا(١). ويستعمل ابن رشد لفظ المأمور وليس الفرض أو الواجب وليس الحرام ولا يستعمل لفظ المكروه(٢). كما يستعمل أسلوب الفقهاء فى مدح الله وتعظيمه بعبارات الاجلال مثل "الله تبارك وتعالى"، "الكتاب العزيز"، "قال تعالى". فالرؤية الدينية حاملة للتصور الفلسفى.

والفعل الفلسفى موضوع السؤال هو النظر أو الاعتبار أو القياس، النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أى من جهة ما هى مصنوعات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وكلما كانت المعرفة بالصنعة أتم كانت المعرفة بالصانع أكمل. ولما كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث عليه يبرز موضوع جهة

---

(١) انظر رسالتنا "مناهج التفسير" (بالفرنسية) ص٣٥٦-٣٧٣.

(٢) فصل المقال ص ٩-١٠.

الحكم الوجوب أو الندب، مع استبعاد حكم السلب من البداية باحتماليه المحظور وجوبا أو ندبا أى الحرام والمكروه. ولا يبقى إلا حكم الايجاب باحتماليه، الفرض والندب أو الحلال والمباح. وقد دعا الشرع إلى اعتبار الموجودات نصا على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا، والنظر فى جميع الموجودات. وقد قام إبراهيم بذلك. وهنا تبدو الفلسفة مثل علم أصول الدين، النظر فى المصنوعات من أجل الوصول إلى الله وتحويل العلم إلى دين، والنظر إلى إيمان، من الشرع إلى الطبيعة، ومن الطبيعة إلى الله. فالشرع موجه نحو الطبيعة، والطبيعة مؤشر نحو الله. والحقيقة أن الله أو العلم هو الصورية والوحدانية ومعرفة القانون وليس الاله المشخص المدمر للطبيعة والعلم. والخطأ الانتقال من الطبيعة إلى الشخص وليس إلى قانون الطبيعة. ومعرفة الطبيعة للسيطرة عليها وليس للبعد عنها وتشخيصها. وهو تفكير أقرب إلى التفكير الساذج، الانتقال من المصنوع إلى الصانع لتعليم الأطفال. وكلما كانت المعرفة الطبيعية أتم كانت المعرفة بعللها أكمل.

والسؤال الآن: هل هناك حكم شرعى لفعل النظر وباقى أفعال الذهن أم أن الأحكام الشرعية تنطبق فقط على أعمال الجوارح من أجل المساءلة القانونية؟ هل تتعلق أحكام الشرع بالأفعال الداخلية أم بالأفعال الخارجية وحدها؟

وبنية النص غير محكمة. تتخلل الموضوع الرئيسى موضوعات أخرى، ثم عود على بدأ. وتتكرر الموضوعات بالرغم من الموقف المحدد، والرؤية الواضحة ودقة الهدف المصوب اليه[1]. يحتوى النص على جزأين. الأول عن التأويل والظاهر والباطن دفاعا عن الفلسفة. والثانى تفصيل الأقاويل الثلاثة الشهيرة، الخطابى والجدلى والبرهانى. وتلحق به ضميمة عن مسألة العلم القديم خارج الموضوع، مجرد إضافة، ثم التطرق اليه سلفا، مجرد استدراك على الموضوع الأساسى بأسلوب بارد مجرد خال من الرؤية البنيوية كعادته مثل "قانون التأويل" فى آخر "مناهج الأدلة"[2]. هى إجابة على شك

---

(١) مثلا عبارة "هذه هى أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التى ذكرها أبو حامد فى كتاب "التفرقة" موضوع مقحم لا صلة لها بالسابق ولا باللاحق، ولا مضمون ولا مادة لها. فالسابق الأقاويل الثلاثة، البرهان والجدل والخطابة، المؤدية إلى الأصول الثلاثة الله والنبوة والمعاد".

(٢) الجزء الأول ص ٩-٢٦، الثانى ص ٢٩-٣٦، الضميمة ص ٣٦-٣٩. كان انطباعى عن "الضميمة" نفس الانطباع منذ الصغر، أنها غير مفهومة، ملحقة خارجيا بفصل المقال، وربما لأن لفظ ضميمة غير مألوف وربما لأنها خالية من الموقف هجوما أو دفاعا على نحو صريح ومباشر، وربما ليست لابن رشد الحفيد.

عارض فى علمه القديم وتعلقه بالأشياء الحادثة أى أنها أيضا فتوى ملحقة بالفتوى الأولى. وتتكرر عدة موضوعات، وتعرض بطريقة متقطعة تتخللها موضوعات أخرى. فضرورة التأويل والاجماع عليه تتلوه المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ثم تعود من جديد فى النهاية وقبل الخاتمة. يبدأ موضوع أنواع البرهان، الخطابة والجدل والبرهان ثم يتلوه موضوع ضرورة التأويل، وهل من الضرورى الاجماع عليه ثم المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ثم يعود من جديد قبل النهاية(١).

والموضوع هو الحكمة والشريعة والتأويل كرابطة بينهما. وهو نفس موضوع رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى. والدافع شهرته وشيوعه بين الناس. والمكان الطبيعى له هو كتب البرهان. فالموضوع حله فى المنهج، والكلام حله فى المنطق وطرق الاستدلال. وهو نفس الموضوع الذى كتب فيه ابن تيمية بعد ذلك "منهاج السنة فى الرد على الشيعة والقدرية"، رافضا منهج التأويل عند كلا الفرقتين وداعيا إلى منهج التفويض إذ لا يعلم التأويل إلا الله، بالاضافة إلى "درأ تعارض النقل والعقل" و"موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول".

أ- **النظر واجب بالشرع.** الفعل الفلسفى إما واجب أو مندوب ولكنه ليس محظورا. والنظر فى الطبيعة مندوب أى للقادرين عليه. فقد حث الشرع على النظر فى الطبيعة، ووجه العقل نحوها. ودعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل، ومعرفتها بالنص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا أو النظر كما فعل إبراهيم. أوجب الشرع النظر بالعقل كما هو الحال عند المعتزلة، النظر أول الواجبات(٢). ومن ثم فالنظر فى الموجودات واجب شرعا بالقياس العقلى. وقد حث الشرع على أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو البرهان.

والاعتبار المذكور فى النص هو النظر. والنظر هو استنباط المجهول من المعلوم

---

(١) تفصل بين الجزء الأول والجزء الثانى فقرة :فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الجنس من النظر أعنى المتكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استخرنا ان نكتب فى ذلك حرفا ولا أن نعتذر فى ذلك لأهل التأويل بعذر لأن شأن هذه المسائل أن تذكر فى كتب البرهان، والله الهادى والموفق للصواب". فصل المقال ص٢٧-٢٨.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص٣٣٥-٣٦٦.

أى القياس أو بالقياس. أما الفلاسفة فقد جعلوا التخييل القياس الشعرى الذى استعمله الأنبياء ومن هنا ينشأ التقابل بين القياس البرهانى للحكيم والقياس التخييلى للنبى فيظن الناس التعارض. وفى الحقيقة كلاهما قياس. المقدمات فى القياس البرهانى، والأمثال فى القياس التخييلى. لذلك لابد من معرفة أنواع البراهين وشروطها، والفرق بين القياس والبرهان والقياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى أى أنواع النظر والأقوال. ولابد من معرفة أنواع القياس المطلق، وهو القياس الصورى وأشكاله أى بنية القياس نفسه، وتركيب مقدماته بصرف النظر عن موادها. ولا بد من معرفة الفرق بين القياس واللاقياس أى أنواع المقدمات متى تكون مقدماته منتجة ومتى لا تكون منتجة أو القياس التام والقياس الناقص.

هذه هى آليات النظر فى القياس الذى أوجبه الشرع. ومن التناقض أن يوجب الشرع النظر بالقياس فيكون الوجوب من الموروث وشكل القياس من الوافد! ويرفع هذا التناقض إذا كانت أشكال القياس مستمدة من القياس الشرعى الذى كان معروفا قبل الترجمة[١]. فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه وجوب معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وما منها بقياس وماليس بقياس كذلك يستنبط العارف من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه وهو أولى[٢]. فالفقه نموذج الفلسفة، والفقيه مثل الحكم. والقياس الفقهى هو أساس القياس المنطقى، ووجوبه فى الأصول باعتباره مصدرا من مصادر التشريع هو أساس وجوبه فى الحكمة كمصدر من مصادر المعرفة. والحقيقة أن ابن رشد يقوم بتأويل مزدوج. يؤول الاعتبار على أنه نظر ثم يؤول النظر على أنه قياس، والتأويل هنا رد الكل إلى الجزء. فالاعتبار أعم من النظر، والنظر أعم من القياس. ويطبق المنهج الأصولى فى تناول الفلسفة[٣].

والسؤال هو: هل الاعتبار هو القياس العقلى أو الشرعى؟ لماذا تحديد العام بالخاص؟ وهل القياس العقلى هو القياس المنطقى؟ وهل القياس العقلى الشرعى هو القياس الفقهى؟ وهل هما قياس واحد أم قياسان مختلفان أو متشابهان، متمايزان أم

---

(١) وأشهر مثال على ذلك قول عمر لليث بن سعد عندما ولاه قضاء مصر: قس الأشباه بالأشباه، والنظائر بالنظائر.

(٢) فصل المقال ص ١٠-١١.

(٣) وهذا ما فعلته أيضا فى مشروع "التراث والتجديد" بتطبيق الاجتهاد والمصالح العامة فى اعادة بناء العلوم الانسانية القديمة طبقا لتحديات العصر.

متضادان؟ هل الاعتبار هو القياس أو مجرد التدبر فقط للعظة واكتشاف أبعاد النفس، الخوض فى الداخل قبل الخارج ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾. هل صحيح أن النظر هو القياس أم أن القياس هو الشكل القولى للتعبير عن النظر؟ هنا يوحد ابن رشد بين الفكر والقول[1]. أن يكون النظر هو القياس هذا تحديد العصر الذى يجعل البرهان أيقن أنواع القياس. وفى عصر آخر قد يأخذ النظر صيغة أخرى مثل أن يكون الاعتبار رؤية الواقع، ومعرفة أسباب نهضة الشعوب وسقوطها، وأحوال الناس، وتحليل المجتمعات أى المعارف الانسانية وليس فقط المعارف الالهية الطبيعية المنطقية. والعلوم الانسانية بلغة العصر هى العلوم الفقهية القديمة التى تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات. ويعنى الفقه الفهم والنظر، فهم السلوك والنظر فى قواعد وأداة ذلك العقل العملى. إن جعل النظر هو القياس هو موقف الفقهاء فالنظر فى الشرع هو القياس الفقهى وليست التأملات النظرية فى الله والطبيعة والانسان. هو نظر مضبوط فى موضوعات عملية محددة لحل مسائل عملية والانتهاء إلى أحكام شرعية لتوجيه السلوك.

ب- **القياس الفقهى والقياس العقلى.** وللقياس مصدران تاريخيان، القياس الفقهى فى الصدر الأول للاسلام، والقياس العقلى عند الحكماء القدماء.

وهناك من ينكر القياس مثل الحشوية والظاهرية قديما والجماعات السلفية حديثا لأن القياس بدعة ليس لها مثيل فى الصدر الأول، دفاعا عن الأصالة. النص لا قياس فيه. وقد ظهر القياس الفقهى والقياس العقلى بعد القرن الأول من الداخل، والثانى من الخارج، الفقهى من الموروث من عمل الفقهاء، والثانى المنطقى من الوافد، من عمل الحكماء. وتجمع الأمة باستثناء الحشوية على إثبات القياس. ويمكن الرد على الحجج النصية لنفاة القياس بحجج نصية مضادة. فالنصوص متباينة. ومحاربة الخصم بسلاحه من قواعد الجدل. وتشبه معركة ابن رشد دفاعا عن القياس الفقهى والعقلى معركة ابن حزم وابن تيمية ضد القياس الصورى باعتباره طريقا للعلم ودفاعا عن القياس الشرعى مصدرا للأحكام فهل كان فى ذهن ابن رشد موقف داود الظاهرى وابن حزم والحنابلة؟ قد يقال إن السلفية بهذا المعنى حركة تطهرية، تلغى التاريخ، وتعود إلى الأصول الأولى. وقد

---

(١) وهذا هو موقف الوضعية المنطقية فى الفكر الغربى المعاصر.

تكون البروتستاندية أحد أشكالها إلا أن الفرق واضح، البروتستانية تخلص الأصول من انحرافاتها التاريخية عودا إلى البراءة الأصلية فى حين أن السلفية تقبل الأصول جامدة منعزلة خارج الواقع والزمن.

إنكار القياس إنكار للتطور والتفاعل الحضارى والتمسك بالنصوص خارج الواقع الأول أو المتجدد. ينكر نفاة القياس تطور التاريخ. فلا صلة للمتقدمين، بالمتأخرين، فى حين يؤكد مثبتوا القياس تواصل المتأخرين مع المتقدمين، تراث وتجديد، أصالة ومعاصرة. السلفية موقف ضد الحضارة والتطور تمسكا بالنصوص، وعزلا لها عن واقعها الذى نشأت فيه، وقراءاتها المتعددة عبر التاريخ(١).يؤكدون الانقطاع بين الماضى والحاضر وتوقف الزمن فى لحظة أولى ماضية يتم الرجوع اليها، وأن التطور هو بالضرورة انحراف مثل انحراف الشيطان عن الملاك. فى حين يؤكد مثبتوا القياس اتصال الماضى بالحاضر، والتقدم الطبيعى للزمان، وإبداع كل جيل، وإضافته على الجيل السابق. الصلة بين الماضى والحاضر كالبذرة تنضج حتى تصبح ثمرة. وإن لم يبدأ القدماء بالبحث فى القياس الشرعى الموروث والقياس العقلى الوافد فيمكن البداية فى كل عصر نظرا لحاجة كل عصر إلى النظر والاعتبار. كل عصر له إبداعه طالما دعت الحاجة اليه. مستحيل أن يبدع شخص واحد المعرفة فى التاريخ، من البداية إلى النهاية لأن المعرفة تراكم معرفى تاريخى طويل، عمل جماعى وإضافة من كل جيل. وإذا كانت المعرفة تلبية لحاجات العصر فمن المستحيل لجيل واحد تلبية حاجات كل العصور. وهذا

---

(١) "إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبدأ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكتمل المعرفة فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يحتاج اليه من ذلك. كما أنه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهى بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك، وإن كان غير ناقد فحص عن ذلك. فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة فان الآله التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كان فيها شروط الصحة. وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء قبل ملة الاسلام. وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من. ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم، وأن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"، فصل المقال ص ١١-١٢.

هو الدافع على وجود الاجتهاد فى كل عصر كمصدر من مصادر التشريع. فاذا كان من العسير على واحد معرفة جميع أنواع القياس الفقهى فالأولى معرفة القياس العقلى. فالقياس الفقهى أحد أنواع القياس العقلى المرتبط بالعمل والسلوك. القياس الفقهى حالة خاصة من حالات القياس العقلى العام. فابن رشد ليس من أنصار الابداع الفردى الخارق والمتجاوز لكل العصور، الحقيقة الواحدة المطلقة التى تم إعلانها ولم يعد للبشر أى دور بعد ذلك إلا تلقيها. ومن ثم يكون السؤال: وماذا عن سيبويه فى علم النحو، والخليل بن أحمد فى علم العروض، والشافعى فى علم أصول الفقه؟ ويمكن الاجابة بأنهم صاغوا اجتهادات سابقة وطورها ووجدوا لها نظاما. فهو إبداع التنظير واكتشاف النسق(١).

ويعنى ذلك بطريقة مباشرة نهاية أسطورة عبقرية حضارة واحدة كاليونانية مثلا بالنسبة لعلوم الحكمة، أو فرد واحد كأرسطو مثلا بالنسبة لعلم المنطق. فلكل حضارة دورها. ولكل الأفراد أدوارهم فى تراكم المعرفة البشرية. كما تعنى نهاية أسطورة العبقرية الحضارية الفردية، الحضارة الاسلامية مثلا التى كرمها الله بآخر الرسالات دون ما حاجة إلى المراحل والاجتهادات السابقة، ومن ثم نهاية العزلة عن السابقين. لا قدماء دون ماضى. وبلغة العصر لا أصالة دون معاصرة، ولا معاصرة دون أصالة، ولا تراث بلا تجديد، ولا تجديد بلا تراث. ولا يهم الاتفاق فى الملة بين الشعوب. فالابداعات المنهجية وآليات البحث العلمى لا خلاف عليها. الخلاف فى التطبيق، وحسن استعمالها، والنتائج النهائية لها(٢). المنطق مثلا لا صاحب له لأنه آله تعصم الذهن من الخطأ، وكذلك الرياضيات لا صاحب لها لأنها علوم عددية خالصة. لا خلاف فى علوم الوسائل بل الخلاف فى علوم الغايات. ولا يوجد أخذ ونقل مباشرة دون مراجعة وتحقق من صدق المنقول. فالوافد مقيس، والموروث مقياس. الآخر فرع والأنا أصل كما قال

---

(١) ويقال نفس الشيء عن أرسطو والمنطق، وجاليليو والعلم الجديد، وبيكون والآلة الجديدة، وفيكو والعلم الجديد (فلسفة التاريخ)... الخ فى الفلسفة الغربية.

(٢) "وإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التى بها تقدر على الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع. فقد يجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية"، فصل المقال ص ١٢.

البيرونى من قبل "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة[1]. ومن ثم تكون النتيجة أن البحث في كتب القدماء واجب بالشرع سواء كانوا متفقين فى الملة أم مختلفين. البحث المنهجى فى آليات البحث يتجاوز الملة[2].

والتراكم المعرفى ليس حادثا فقط فى العلوم الفلسفية والمنطقية بل أيضا فى كل العلوم الرياضية والطبيعية، علم التعاليم، وعلم الهندسة وعلم الفلك. ما يحدث فى العلوم النظرية يحدث أيضا فى العلوم العملية وفى مقدمتها علوم الحكمة التى تجمع بين الاثنين. يستعين المتأخر بالمتقدم إذ لا يستطيع إنسان واحد بمفرده أن يقدر مقادير الأجرام السماوية وأشكالها ويحدد أبعادها ولو كان أذكى الناس إلا أن يكون مؤيدا بوحى أو شىء يشبه الوحى. الوحى فقط هو العلم الشامل. ولو قال أحد أن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين مرة لعد جنونا مع أنه أصبح الآن من مكتسبات العلم بفضل التراكم المعرفى. ويقال نفس الشىء بالنسبة للفقه وأصول الفقه إذ لا يستطيع فرد واحد أن يعرف جميع الحجج ومناهج النظر التى استنبطها النظار والفقهاء فى مسائل الخلاف والمناظرة فى كل أرجاء العالم الاسلامى ما عدا المغرب ربما لضيق مساحته وليس لعبقريته الخاصة أو لخصوصية مغربية كما يقول بعض المعاصرين. ليس استيعاب القدماء موضوعيا فحسب بل منهجيا أساسا فيما إذا كان ما وصلوا اليه يتفق مع شرائط البرهان. ليس كل ما يقوله القدماء يقبل ولكن البرهانى فقط. وهو ما يبقى عبر التراكم المعرفى الطويل. كذلك الاتفاق مع الحق والمراجعة على العقل والواقع وهما مقياسا الصدق فى الوحى، وليس مجرد التقليد. ما خالف الحق رُفض ونُبه عليه وعذر فيه دون تجريح أو سكوت أو تكفير. لذلك يشكر القدماء، ويعترف بفضلهم. النظر فى كتبهم إذن واجب بالشرع إذا كان مغزاهم ومقاصدهم هى مقاصد الشرع. يعرف ابن رشد قيمة التاريخ والتراكم التاريخى وتواصل الحضارات.

---

(١) "وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن لقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما اثبتوه فى كتبهم. فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"، السابق ص ١٣.

(٢) "النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو القصد الذى حثنا الشرع عليه"، السابق ص ١٣.

وللنظر شرطان: الأول ذكاء الفطرة، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية. وهى شروط عملية. فالفضيلة العلمية هى البحث عن الحقيقة، والفضيلة العملية هى ممارستها. والعدالة الشرعية الأمانة والبعد عن الأهواء. فمن جمع هذين الشرطين لا يجوز صده عن كتب القدماء. فهو الطريق الذى دعا منه الشرع الناس إلى معرفة الله، طريق النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة. التعارض إذن ليس مسألة نظرية صرفة بل هى مسائل خارجية، صد الناس عن النظر كما هو الحال عند الكندى فى رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة، وسوء تأويل الحكماء الجهال. ولا تعنى الغواية بالفلسفة ممن ينقصه الشرطان تحريم الفلسفة. إذ أن أسباب الأضرار من الفلسفة قد ترجع إلى نقص الفطرة أو سوء ترتيب النظر فيها أو قد ترجع إليها كلها. لا يعنى ذلك منعها. فالضرر فيها ناشىء بالعرض لا بالذات. الفلسفة نافعة بذاتها. وقد تكون مضرة بعرضها. ولا تترك الذات من أجل العرض أو الأصل من أجل الفرع أو الدائم من أجل المؤقت. ولا يمنع العطشان الماء لأن آخر شرب الماء فشرق ومات. لقد كان الفقه سبب قلة ورع بعض الفقهاء. وما يحدث فى الصناعة العملية يحدث فى الصناعة العلمية[1].

جـ- الطرق الثلاث: الخطابة والجدل والبرهان. إذا كانت الشريعة حق كما يعتقد ابن رشد فانها قد نبهت على السعادة ودعت إلى طريقها، وهى المعرفة بالله ومخلوقاته. ويعرف ذلك كل مسلم بما تقتضيه جبلته من التصديق أى بفطرته وبما تعود عليه. ولما كانت الطباع مختلفة متفاضلة فى التصديق بالخطابة أو الجدل أو البرهان دعت الشريعة من هذه الطرق الثلاث حسب طبيعة كل إنسان وعم التصديق الجميع إلا الجاحد باللسان أو المعاند أو من لم يعرف طرق الدعوة جهلا بها. لذلك كانت الشريعة حق، والطريق إليها حق ثم التصديق بها. فالبرهان لا يخالف ما ورد به الشرع. والحق يوافق الحق ويشهد له، حق الموضوع وحق المنهج[2]. يحلل ابن رشد أنماط الاعتقاد وليس الشىء فى ذاته أى تحليل أفعال الشعور وليس مضمونه أو الموضوع الخارجى. وكل معتقد بقول يعتقده مثل اعتقاد صاحب البرهان بقوله. ما يقترحه ابن رشد من طرق البرهان مناهج ذاتية يعمها جميعا صدق الاعتقاد.

---

(١) فصل المقال ص ١٤. ويروى أن الرسول وصف شربة عسل كدواء . فلما لم تنجح قال: صدق الله وكذب بطن أخيك، مما يجعل الوحي والتجربة متعارضين. إلا إذا كانت حالة خاصة وليست حالة عامة.

(٢) السابق ص ١٥.

ويجمع ابن رشد الأقاويل الشعرية والخطابية فى مقابل الجدلية. ولا يذكر الشعرية على الاطلاق. ويبدو أنها حالة خاصة من الأقاويل الخطابية. وفى حالة القسمة الثنائية، يكون البرهان حدا، والتمثيل فى الجدل والخطابة والشعر حدا آخر. فهل هذه الأقاويل الثلاثة إبداع من ابن رشد أم استعارة من المنطق، عرضها الفارابى من قبل؟ وإذا كانت استعارة من المنطق فلماذا أغفل السوفسطائى والشعرى؟ وإذا كان السوفسطائى لا يجوز استعماله لأن غرضه التمويه فلماذا أغفل الشعرى وهو أساس التخييل فى الوحى؟ هل أدخله ابن رشد ضمن الخطابى لأن الخطابى أعم منه؟ ربما أدخل ابن رشد الشعرى فى التصور وليس فى التصديق، تصور الشيء بمثاله وليس بنفسه.

ولا يوجد وصف دقيق لهذه الطرق الثلاث، الخطابة والجدل والبرهان، ولا تحليل لأقيستها، مقدماتها ونتائجها إلا أن يكون ذلك فى علم المنطق خاصة وأن ابن رشد يتبع قسمة ابن سينا للحكمة إلى منطقية وطبيعية وإلهية. أحيانا يعتبرها ابن رشد أقوالا، وأحيانا أدلة، وأحيانا أصناف الناس. فالقول خطاب، والدليل منطق، وأصناف الناس تربية وتعليم. وأحيانا تعوز ابن رشد الأدلة لهذه الأصناف الثلاثة للقول أو الدليل أو الناس، ويستعمل حديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بى" وهو لا يؤدى إلى ما يقصد اليه.

وأحيانا يستعمل ابن رشد الترتيب النازل، البرهان والجدل والخطابة. وأحيانا يستعمل الترتيب الصاعد، الخطابة والجدل والبرهان. وفى كلتا الحالتين يأتى الجدل فى منتصف الطريق بين البرهان والخطابة. وأحيانا تكون القسمة ثنائية، البرهان من ناحية، والخطابة والجدل من ناحية أخرى. إن غاب البرهان، وهى الحالة المثالية، حضر الجدل والخطابة، وهى الحالة الواقعية. البرهان حد أقصى، والخطابة والجدل حد آخر. الفرق بين البرهان من ناحية والخطابة والجدل من ناحية أخرى فرق فى النوع. فى حين أن الفرق بين الخطابة والجدل فرق فى الدرجة.

وماذا عن الصوفى الذى يؤمن بقلبه، بلا أدلة من الأدلة الثلاثة بل بالصمت فى القول والذوق فى المكاشفة؟ وماذا عن النصرانى الذى لا يبرهن على صحة عقائدة لانها سر يعجز العقل عن ادراكه؟

وينقسم الناس ثلاثة أصناف: الخطابيون والجدليون والبرهانيون على نحو

تصاعدى. وتبدو أيضا قسمة كمية من حيث القلة والكثرة ومنهجية من حيث طريقة الفهم، وشرعية من حيث جواز التأويل أو عدم جوازه. الخطابيون هم الأغلب . فلا يوجد سليم عقل من لا يعرى عن هذا النوع من التصديق. والجدليون أقل. وهم الذين يسيئون استعمال البرهان، ويتخلفون عواطف الجماهير. هم أهل الوسط الذى لا يقنع العامة ولا يفيد الخاصة. منهم أهل الجدل بالطبع. ومنهم أهل الجدل بالطبع والعادة. والبرهانيون أقل الأقل هم الحكماء بالطبع والصناعة. البرهان ليس مجرد عادة بل تعلم صناعة الحكمة. هم أهل التأويل اليقينى الذى لا يجب التصريح به للجدليين أو الخطابيين. وإذا صرح بها لهم أفضت إلى الكفر إذا كان فى أصول الشريعة كما عرض لقوم من أهل زماننا[1]. فاذا كان المقصود من التأويل إبطال الظاهر وإثبات المؤول يبطل الظاهر ولا يثبت المؤول.

وهى قسمة ثقافية تعليمية فى المجتمع وليست قسمة جوهرية. الجمهور هى الطبقة الاجتماعية ذات الثقافة المحددة للغاية. كلما زادت درجة التعليم والثقافة فى المجتمع قلت طبقة الجمهور. فى بعض المجتمعات النامية تكون أكثرية، وفى بعض المجتمعات المتقدمة تكون أقلية. هى قسمة غير ثابتة أو أبدية بل قسمة متحركة ترتبط بنسب التعليم والثقافة فى المجتمع. إذا زادت النسبة قل الخطابيون والجدليون وزاد البرهانيون. وإذا قلت النسبة، زاد الخطابيون والجدليون وقل البرهانيون. وهل للجمهور معنى قدحى أم معنى وصفى؟ هل له معنى قيمى أم معنى تقريرى؟ الجمهور له معنيان: العامة والدهماء من ناحية، والتجمع العملى، وحركة المجتمع، وأصحاب المصلحة، والغالبية والأكثرية من ناحية أخرى.

ويوحد ابن رشد بين الخطابيين والجمهور كما يوحد بين البرهانيين والعلماء أو الحكماء. أما الجدليون فهم المتكلمون، أصحاب الحرفة والصنعة، هم الطبقة المتوسطة الذين يتشبهون بالطبقة العليا، البرهانيون. يستعيرون ثقافتها ويسيئون فهمها. وفى نفس الوقت يستعملون طرق العامة، الخطابة. ومع ذلك كيف يكون الجدليون بالطبع والفطرة؟ هل هناك طبقة جدلية أم أنها عادة مكتسبة؟ لو كانت بالفطرة والطبع لامحت المسؤولية وأصبحت مسئولية الخالق. ولو كانت بالعادة والمران فهى مسئولية التربية والمجتمع. ولماذا يكون الجدليون وحدهم بالطبع أو بالطبع عادة دون الخطابيين؟ وهل الخطابيون

---

(١) السابق ص ٣١.

بالطبع أم بالطبع والعادة؟

ومالا يقدر على البرهان إما من قبل الفطرة الناقصة أو العادة أى التربية أو التعليم أى المجتمع. والأشياء الخفية التى لا تعلم إلا بالبرهان تلطف الله فيها لعباده الذين لا يقدرون عليه بضرب الأمثال ودعاهم إلى التصديق بالأدلة المشتركة للجميع، الخطابية والجدلية. لذلك انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة للمعانى، والباطن المعانى نفسها التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان. التأويل إذن محاوْلة العودة من الظاهر إلى الباطن، ومن الجدل والخطابة إلى البرهان. ولا يقوم بذلك الجمهور بل الخاصة. الخاصة هم الذات والموضوع، المأولون والمأوّلون لهم.

وأسباب العجز عن البرهان كلها أسباب لا إرادية لا دخل للانسان فيها مثل الفطرة والعادة والتعليم. الفطرة خلق، والعادة والتعليم اكتساب من التربية والمجتمع. فكيف يكون الانسان مسئولا عن حجب البرهان عنه. هناك حتمية طبيعية واجتماعية تمنع الناس من البرهان. وما العمل إذا ما تعارض الطبع والاكتساب، إذا كانت الفطرة فائقة والعادة والتعليم لا يساعدان على البرهان؟ لمن تكون الغلبة؟ وماذا لو كانت الفطرة ناقصة، والعادة والتعليم يساعدان على البرهان، لمن تكون الغلبة؟ وهل إثبات صحة العقائد بالبرهان إيمان مقنع فى كل دين أم ادعاء وغرور لشريعته؟

وهى قسمة منهجية قبل تناول أى موضوع مثل المسائل الخلافية الكبرى والصغرى التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة. فالموضوعات أقاويل. والأقاويل إما خطابية أو جدلية أو برهانية. والجاحد لهذه الأصول الثلاثة، الايمان بالله، وبالنبوة، وبالمعاد، إما كافر معاند باللسان دون القلب أو غافل عن الدليل الخطابى أو الجدلى أو البرهانى. والمتأول للظاهر إن كان فى الأصول فكافر مثل إنكار المعاد من أجل إفساد الناس فى الدنيا وتحايلهم على بعضهم البعض.

وإذا كان مقصود الشرع تعلم الحق والعمل بالحق، وكان العلم بالحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هى عليه وبخاصة الشريعة ومعرفة أمور المعاد فان التعليم صنفان: تصور وتصديق كما بين ذلك أهل العلم بالكلام. والتصور طريقان إما الشىء نفسه أو بمثاله. وطرق التصديق ثلاثة: البرهان والجدل والخطابة. ولما كان الناس مختلفى الطباع، لا يقبلون البراهين لصعوبتها وعسرها، وحاجتها إلى طول

الزمن لتعلمها خاطب الشرع الناس بالطرق الثلاث للتصديق وطريقى التصور لأن الناس أيضا على ثلاث مراتب: الخطابية وهم الأعم، والجدلية وهم الأخص، والبرهانية وهم أخص الأخص. ولما كان مقصود الشرع مخاطبة الأغلب جاءت معظم أقواله خطابية، وأقلها جدلية، وأقل القليل برهانية. وجاء فى التصور بالمثال أكثر منها بالشىء نفسه حتى يفهم كل الناس[1].

أما العمل بالحق فهو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بالعلم التى هى العلم العملى[2]. وينقسم قسمان: أفعال ظاهرة بدنية وهو موضوع الفقه، وأفعال نفسانية مثل الشكر والصبر والأخلاق التى دعا اليها الشرع مثل الزهد وعلوم الآخرة. وهو ما اختاره الغزالى. ولما كان الناس قد أعرضوا عنه، وفضلوا الفقه عليه فانه سمى كتابه "إحياء علوم الدين". وقد ساد موضوع النظر والعمل فى علوم الحكمة بحيث أصبح القسمة الرئيسية للحكمة[3].

ويفسر ابن رشد الغزالى واختياره التصوف تفسيرا اجتماعيا تاريخيا. لما انتبه الناس إلى علم الجوارح نبههم الغزالى إلى علم الأخلاق وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية، بين علوم التنزيل وعلوم التأويل. ولا يذكر ابن رشد الأسباب الأخرى مثل الايغال فى الفكر فى القرن الخامس والوقوع فى تكافؤ الأدلة، وإحساس الغزالى بمخاطر التعددية، والرغبة فى تقوية الدولة أمام المخاطر الداخلية والخارجية.

ويقارن ابن رشد بين الطبيب والشارع، ضاربا المثل للجمهور بطريق الخطابة، ومتخليا عن طريق البرهان. الشرع مثل الطبيب الماهر الذى قصد إزالة الأمراض وجلب الصحة بوضع أقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الأشياء التى تحفظ الصحة وتزيل الأمراض وتجنب الأضداد. ولأنهم ليسوا أطباء لا يعلمون الطب بالأقاويل البرهانية تصدى المؤول للناس مخبرا إياهم بأن طرق الطبيب ليست بحق، وشرع فى إبطالها أو أولها بحيث لم يعد يفهمونها، ويعملون بها. فبطلت إزالة الأمراض، وجلب الصحة. وبطل لديهم ما كانوا يستعملونه فعمهم الهلاك. وسواء صرح لهم بالتأويلات

---

(١) السابق ص ٢٨-٢٩.

(٢) وقد سار كانط فى نفس التقسيم فى الفلسفة الغربية.

(٣) المجلد الثالث: الابداع جـ١ الحكمة النظرية جـ٢، الحكمة العملية.

الصحيحة أو الفاسدة فانهم لا يفهمونها. فلا توجد صحة يجب حفظها، ولا مرض يجب زواله، ويعم الفساد والكفر من المؤول وتابعى المؤولين. ويرى ابن رشد ان هذا التمثيل يقينى وليس شعريا لأنه يقوم على تناسب صحيح. فنسبة الطبيب إلى الأبدان كنسبة الشارع إلى صحة الأنفس. الطبيب يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا عدمت. والشارع يبتغى نفس الشىء فى صحة النفوس، وهى الصحة المسماة تقوى. وقد حث الكتاب على طلبها بالأفعال الشرعية. يطلب الشارع بالعلم الشرعى أو بالعمل الشرعى هذه الصحة، وتترتب على هذه الصحة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى(١).

وواضح من مقارنة الطبيب بالشارع الطابع العملى للشرع وتغيير حياة الناس كما يوضح حضور الطبيب عند الفقيه. الفلسفة علم الروح، والطبيب علم البدن(٢). والطب هو العلم المشترك بين حكماء المسلمين مثل الموسيقى والفلك. والصحة النفسية هى التقوى التى أشار اليها الوحى. ومع ذلك لا يسلم هذا التشبيه من بعض التساؤلات. لماذا وضع الطبيب أقاويل مشتركة وليست صريحة؟ وما الداعى إلى الالغاز فى الأمور العملية؟ فى رأى جمهور الفقهاء لا يوجد إلغاز فى الشرع. فقد ترك الرسول الشريعة على الواضحة، وإلا وقعنا فى تصور الشيعة والحاجة إلى وظيفة أخرى هى الامامة لتوضيح الغامض وكشف المستور. والمؤول هو الباحث عن الحقيقة، موضوعا ومنهجا، نتيجة ومقدمة، وليس فقط موضوعا دون منهجا، ونتيجة بلا مقدمة. وكيف لا يهتم الناس إلا بالعقلى العملى دون العقل النظرى؟ ويقوم المجاز على صحة النسبة وتشابهها.

د- **ضرورة التأويل**. يؤدى البرهان إلى معرفة ما سكت عنه الشرع أو صرح به. ما سكت عنه الشرع لا تعارض فيه لأنه غير معروف ولأنه بمنزلة ما يعرف بالاستنباط الفقهى والقياس الشرعى. وما صرح به الشرع إما متفق مع البرهان أو مختلف معه. فان كان متفقا معه فهو المطلوب، وإن كان مخالفا وجب التأويل. والتأويل هو إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية دون الاخلال بلسان العرب فى التجوز بقسمة الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنته بشرط. التأويل إذن مشروط بقواعد البلاغة

---

(١) السابق ص ٣١-٣٣.

(٢) وذلك مثل الرازى فى الطب الروحانى والطب الجسمانى، ومثل اجتماع كلية الاداب وكلية العلوم فى العصر الوسيط الغربى، وما أثاره كانط فى "الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط"، دراسات فلسفية ص٣١٩-٣٦٢ .

فى اللغة العربية. وهو أحد شرطى التأويل بالاضافة إلى العلم بأسباب النزول فى علم الأصول. فمن الضرورى أن تشهد ألفاظ الشرع بهذا التأويل أو تكاد(١). وإذا كان الفقيه يقوم بذلك فى الأحكام الشرعية فالأولى أن يقوم به الحكيم. إنما قياس الفقيه ظنى فى حين أن قياس العارف يقينى. وهذا ليس عيبا فى القياس الفقهى لأنه مرتبط بالعمل والمصلحة وهما متغيران. التغير هنا ناتج عن منطق العمل فى حين أن المنطق الصورى يتعلق بالنظر الثابت والمقدمات الصورية الخالصة الخالية من أى مضمون(٢).

والتأويل لا يشك فيه مسلم أو مؤمن بل يزيد إيمانا لأنه يبين اتفاق المعقول والمنقول. والحقيقة أن ابن رشد هنا يبسط الأمور. فالتأويل فى رأى بعض الفقهاء مثل ابن تيمية خطر على الايمان بل أنه يقضى عليه كما حدث عند الفلاسفة. وبالقضاء على التأويل، تأويل الشيعة والمعتزلة يظهر اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول. تؤول الأشاعرة الاستواء والنزول وتأخذهما الحنابلة على الظاهر. ولا يذكر ابن رشد المعتزلة وهم أهل التأويل. كما يذكر سوء التأويل عند الأشاعرة وخطورة استبعاده عند الحنابلة مع أنه حسن التأويل عند المعتزلة.

ويرجع سبب التأويل إلى اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق. وهو نفس السبب الذى ميز الشرع لأجله الأقاويل الخطابية والجدلية والبرهانية. كما يرجع إلى ورود ظواهر الشرع المتعارضة والتنبيه على الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها(٣). والحقيقة يمكن إضافة أسباب أخرى مثل اختلاف المصالح من عصر إلى عصر، فالنص صورة واتجاه وليس مادة أو مضمونا، وحرية الفكر تشحذ الجهد، وتدفع إلى الابداع الذاتى، فالنص مقروء، والمقروء يحيل إلى القارىء، والقارىء له أهدافه ومصالحه بل وأهواؤه. والجانب الفنى فى التصوير من أجل الاقناع إدراك ذاتى للبعد الجمالى يختلف فيه الناس. كما تتفاوت مستويات الثقافة ودرجة الالتزام الجماعى عند القارئين. ويتباين الناس فيما بينهم من حيث مستويات الشعور ودرجات العمق ودرجة

---

(١) "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى"، فصل المقال ص ١٦.

(٢) فصل المقال ص ١٥-١٧.

(٣) "ان ما من منطوق فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد"، فصل المقال ص ١٧.

الالتزام بحقيقة فردية وعامة والولاء لقضية[1]. يبدو ابن رشد هنا صوفيا حكيما متكلما ضد الحشوية وأهل الظاهر والحنابلة. مع أن الأصولى لا يؤول الأحكام مجازا. الأحكام خارجة عن المجاز. الصلاة والصوم، والزكاة والحج حقيقة وليست مجازا وإلا لاستحال الفعل، على عكس الشيعة الذين يعتبرونها مجازا فى الصلاة مع الامام، والزكاة مجازا لأهل العترة. لذلك ينبه ابن رشد على أن كل ألفاظ الشرع ليست مؤولة.

هل يوجد إجماع على تأويل؟ وهل يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمع على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ يكون الإجماع إما على الظاهر أو على المؤول أو على موضوع خلافى بين الظاهر والمؤول. ولكن القضية ليست فى الموضوع بقدر ما هو فى المنهج، حجية الإجماع. الإجماع ظنى وليس يقينيا نظرا للخلاف على حجيته. لذلك لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل عند أئمة النظر مثل الجوينى والغزالى. كما أنه لا يوجد إجماع يقينى فى النظريات بل فى العمليات وحدها. يستعمل ابن رشد مقولة أصولية للحكم على التأويل وهو الاجماع. ولا يوجد إجماع يقينى لا فى النظريات ولا فى العمليات لأن النظريات أمور اجتهادية صرفة. والاجتهاد بطبيعته متعدد، والمصالح متغيرة بتغير كل عصر، والاجماع السابق غير ملزم للاجماع اللاحق. ولا ترجع ظنية الاجماع إليه وحده بل إلى وضعه داخل مصادر الشرع الأربعة التى تقوم على الدور. فالقرآن نص، فهمه مرتبط بقواعد اللغة وبأسباب النزول وبتفسير الحديث وبالاجماع والاجتهاد. والحديث مشروط بالاجماع فى نقلة وبعدم معارضة القرآن له. والاجماع مشروط بتواتره وباعتماده على أصل نصى. والاجتهاد مشروط باعتماده على أصل من القرآن أو الحديث أو الاجماع. كيف يمكن إذن الخروج من هذا الدور من أجل حرية أوسع فى التأويل، ومنهجية أكثر يقينا إلى العالم الخارجى، فاللغة منزل الوجود، ويأخذ بعين الاعتبار المصالح العامة صراحة وليس فقط ضمنا؟[2] ويستند ابن رشد إلى الغزالى فى الاجماع على عدم جواز تكفير المتأولين فى "فيصل التفرقة". يتخذه عدوا باعتباره متكلما أشعريا ومعاديا للفلسفة ويتخذه مرجعا باعتباره أصوليا.

ولا يصح الاجماع إلا بشروط ثلاثة تتعلق بالاجماع كمنهج، وثلاثة أخرى تتعلق

---

(١) وذلك مثل سقراط وأوغسطين وكيركجارد وهيجل ونتيشه.

(٢) اللغة منزل الوجود عبارة شهيرة لهيدجر.

بالاجماع كموضوع، والكل يصعب تحقيقة. الثلاثة الأولى أن يكون العصر محصورا حتى لا يترك عالم دون أن يستشار، وهو ما يستحيل عمليا، وأن يكون العلماء فى ذلك العصر معلومين أشخاصا وعددا، وهو ما يصعب تحقيقه، ونقل مذهب كل واحد منهم نقلا متواترا وهو ما يصعب أيضا حتى نسبة الحديث إلى الرسول. والثلاثة الثانية الاتفاق على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن، وهو ما لم يحدث، وأن العلم بكل مسألة لا يكتم عن أحد وهو ما يصعب عمليا، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة مع أنها اتت لمخاطبة الناس بطرق متعددة على الأقل بثلاث طرق، الخطابة والجدل والبرهان. إذ يقرر الواقع والتاريخ أن الصدر الأول كما هو منقول عنه كان يرى للشرع ظاهرا وباطنا، ولا يجب أن يعلم الباطن من ليس أهلا للعلم به، ولا يقدر على فهمه، مثل تضارب الروايات المنقولة عن بعض الصحابة عند أهل السلف على ما هو معروف بالضرورة مثل نقل رواية عن ضرورة حديث الناس بما يفهمون وأخرى عن حجب الحقيقة عنها باستثناء الأمور العملية، والاجماع فيها بنشرها، ولا يمكن تصور إجماع منقول فى المسائل النظرية. ولا يخلو عصر من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى لجميع الناس العلم بحقيقتها[1].

لا يجب التصريح بالتأويل للجمهور، ولا يثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية كما فعل أبو حامد. بل يصرح لهم بالظاهر الذى لا يمكن تأويله. فيفهم منه أنه متشابه ولا يعلم تأويله إلا الله. والوقف فى الآية قبل ﴿والراسخون فى العلم﴾ الذين يؤمنون به والله وحده هو العالم بالتأويل. هذا هو الجواب للجمهور إن سأل عن الأمور الغامضة مثل السؤال عن الروح. والمصرح بهذه التأويلات إلى غير أهلها كافر لدعوته الناس إلى الكفر وضد دعوى الشارع خاصة لو كانت تأويلات فاسدة فى أصول الشريعة. وقد ظن قوم زمن ابن رشد أنهم تفلسفوا، وأنهم أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع، لا تقبل تأويلا، وأن الواجب هو التصريح بها للجمهور. فصاروا بالتصريح بهذه التأويلات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور فى الدنيا والآخرة[2].

---

(١) روى البخارى عن على قوله: حدثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ كما روى ذلك عن جماعة من أهل السلف، فصل المقال ص ٢٧-١٨.

(٢) السابق ص ٣٠-٣١.

ولابن رشد موقف مزدوج. للعلماء يكون الوقف بعد ﴿والراسخون فى العلم﴾ الذين يعلمون التأويل مع الله. وللجمهور يكون الوقف قبل الآية حتى يؤمن الراسخون فى العلم بما أنزل الله. والله وحده هو العالم بالتأويل. فان كان ابن رشد صادقا مع الجمهور فانه لا يكون كذلك مع العلماء. وإن كان صادقا مع العلماء فانه لا يكون كذلك مع الجمهور.

والحقيقة أنه لا توجد قراءة موضوعية ومكان الوقف قبل الآية أو بعدها يتفق عليها الشرع. فلا يوجد مقروء. إنما توجد القراءة. والنص ما هو إلا قابلية للانقراء بالرغم من وجود قواعد اللغة العربية وأسباب النزول. والروح مثل غير مطابق. فقد تكون الآيات المطلوب تأويلها تتعلق بأمور عملية مثل الغنى والفقر والأرزاق والأسعار، والسلطة والقهر. موقف ابن رشد من التأويل هو موقف الصوفية.

والشرع ثلاثة أقسام.

أ- ظاهر الشرع الذى لا يجوز تأويله. وتأويله كفر فى المبادىء العامة، وبدعة فيما دونها.

ب- ظاهر الشرع الذى يجب على أهل البرهان تأويله، وحمله على ظاهره كفر، وتأويله من غير أهل البرهان كفر أو بدعة مثل آية الاستواء وحديث النزول. وهؤلاء الناس لا يقع لهم التصديق إلا بالتخييل والمكان والجسمية. وهى المتشابهات التى لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم، وهم أهل البرهان. وقد يختلفون فى تأويله بحسب رتبة كل منهم فى معرفة البرهان(١).

جـ- شرع متردد بين الصنفين الأولين. يقع فيه شك فيلحقه قوم من أهل النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله بينما يلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء. والمخطىء فى هذا من العلماء معذور(٢).

وقد حددت الشريعة طرقا أربعة يعرف بها متى يجوز التأويل ومتى لا يجوز:

أ- أن تكون المقدمات فى التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية. وهى الحالة التى تكون فيها المقدمات مشهورة أو مظنونة ولكن قياساتها يقينية، ونتائجها للأشياء ذاتها وليس لمثالاتها وهذا لا تأويل فيه. والجاحد والمتأول له كافر.

---

(١) السابق ص ٢٣-٢٥

(٢) كان بحث زكى نجيب محمود فى مهرجان ابن رشد بالجزائر هو هذا الموضوع.

ب- أن تكون المقدمات يقينية مع كونها مشهورة أو مظنونة. وفي هذه الحالة تكون النتائج مثالات للأمور التى قصد إنتاجها لا لنفسها، وتؤول النتائج.

جـ- أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة وليست يقينية. وتكون النتائج هى الأمور التى قصد إنتاجها بنفسها. ولا تؤول النتائج فى حين قد يعرض التأويل للمقدمات، وهى عكس الحالة السابقة.

د- أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة وليست يقينية وتكون النتائج مقالات لما قصد انتاجه. وتؤول للخواص، ويعطى الظاهر للجمهور. فالمقدمات متسقة مع النتائج.

وكل ما يتطرق إليه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان عند الخواص. ومهمة الجمهور حمله على ظاهره فى التصور والتصديق. فليس فى طباعهم أكثر من ذلك. وتتفاضل طرق التأويل عند الخاصة نظرا لتفاضل طرقه فى التصور والتصديق إذا كان دليل التأويل أتم اقناعا من دليل الظاهر. وأمثال هذه التأويلات جمهورية. أما تأويلات الأشعرية والمعتزلة فقد وصلت إلى مرتبة التأويلات الجدلية، وإن كانت فى المعتزلة أوثق أقوالا. أما الجمهور فليس له إلا التأويل الخطابى أو البقاء على الظاهر[1].

وتقوم هذه الطرق الأربعة على التمييز بين مادة المنطق وصورته، اليقين فى التصور والتصديق، والخطابة والجدل فى القول. فهل هذا منطق قديم يقوم على التصور والتصديق وأنواع المقدمات أم أنه منطق جديد تم التعبير عنه بمصطلحات المنطق القديم أم أنه منطق قديم فى شكله، جديد فى استعماله؟ ويلاحظ من هذه القسمة الرباعية أن التأويل لا يجوز إلا فى المقالات وليس فى الأشياء ذاتها. وهل سيتبع المؤول هذا التمييز بين الأقسام الأربعة أم أن التأويل ضرورة نفسية واجتماعية لاعادة الاتساق بين الوحى والواقع النفسى والاجتماعى أو فى المعارك الثقافية والحضارية؟ هل يمكن السيطرة على التأويل أم أنه حركة ابداعية لا يمكن التحكم فيها؟ وكيف يمكن التمييز بين النتائج والمقدمات؟ وهل يمكن التطرق إلى تأويل أحدها دون الآخر؟ وهل تجوز مقدمات يقينية مع كونها مشهورة أو مظنونة؟

---

(١) السابق ص ٢٩-٣٠.

وما الفائدة من معرفة الخاصة المستقلة عن الجماهير، حقيقة يعرفها الخاصة ومحجوبة عن الجماهير؟ وهل ينتج من معرفة الخواص سلوك للخواص، ومعرفة الجماهير سلوك للجماهير، التأمل العقلى بدلا من الصلاة عند الخاصة، وزيارة القبور والتبرك بالأولياء عند العامة، ومن ثم تزدوج الشريعة وتصبح شريعتين؟ وإذا كان البرهان وسيلة التأويل فما لزوم التأويل والبرهان فى غنى عن النص، والنص المؤول لا يذاع إلى الجمهور، والنص المؤول عليه خلاف لطبيعة الحجة النصية فى حين أن البرهان العقلى لا خلاف عليه؟ وماذا عن التأويل السياسى والاجتماعى كسلاح للصراع الطبقى، فلكل طبقة خاصتها ومفكروها؟

والتأويل هو سبب نشأة الفرق. كفر بعضها بعضا ومدح بعضها بعضا وبخاصة الفاسدة منها. أولت المعتزلة آيات كثيرة. وصرحت بتأويلها للجمهور. وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس فى التباغض والحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس. وتأويلاتهم لا تتفق مع الجمهور ولا مع الخواص. تنقصها شرائط البرهان، أصولها سوفسطائية، وتجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. بل ان فرقة منهم كفرت من لم يعرف الله بالطرق التى وضعوها فى كتبهم، وهم الكافرون فى الحقيقة. وقد اختلفوا فيما بينهم فى أول الواجبات، النظر عند قوم والايمان عند آخرين لأنهم لا يعرفون الطرق المشتركة التى دعا الشرع الناس اليها. ظنوا أنه طريق واحد فأخطؤوا مقصد الشارع فضلوا وأضلوا(١). وكما يستعمل الأشعرية سلاح

---

(١) "وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق، وزائدا إلى هذا كله أن طرقهم التى سلكوها فى إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تأملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان بل كثير من التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سوفسطائية. فانها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. ولقد بلغ تعدى نظارهم فى هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة. ومن هنا اختلفوا. فقال قوم أول الواجبات النظر، وقال قوم الايمان أعنى من قبل أنهم لم يعرفوا أى الطرق هى الطرق المشتركة للجميع التى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلو". فصل المقال ص ٣٣-٣٤.

التكفير للخصوم كذلك يستعمل ابن رشد سلاح التكفير ضدهم، أشعرية بأشعرية مضادة، فرقة ناجية بفرقة ناجية مضادة. ولا يذكر ابن رشد مقياس التأويل الصحيح وطريقة تمييزه عن التأويل الفاسد.

هـ- الدفاع عن الفلسفة ضد تهمة التكفير. إذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل لأنه لا يوجد إجماع فى المسائل العملية فلماذا كفر الغزالى الفلاسفة فى المسائل النظرية الثلاث؟ لم يكفر الغزالى الفلاسفة قطعا بل ظنا لأنه فى "فيصل التفرقة" التكفير فى المسائل النظرية مجرد ظن لأنه لا يوجد إجماع فى المسائل النظرية ولوجود روايات من السلف عن تأويلات مخالفة لا يصرح بها لمن ليس أهلا للتأويل وهم الراسخون فى العلم. ويتوقف ابن رشد طويلا على مكان الوقف قبل "الراسخون فى العلم" أو بعدها. فلو كان الوقف بعدها يعلم الراسخون فى العلم التأويل مثل الله. ويدافع ابن رشد عن هذه القراءة بأنه إن لم يعلم أهل التأويل العلم لم تكن لهم ميزة تصديق توجب لهم مالا توجب لغيرهم. ولا يكون الايمان إلا ببرهان. ولا يكون البرهان إلا مع العلم بالتأويل. وغيرهم أهل الايمان بلا برهان أى بلا علم. لا يكون البرهان إلا مع العلم بحقائق الأشياء أى بالتأويل.

وهى قراءة ضعيفة، باطنية وليست فقهية. تدعيها كل فرقة، أهل السلف وأهل الظاهر والباطنية والحكماء والمتكلمون والفقهاء. وهم على خلاف فيما بينهم، وبالتالى يضيع الراسخون فى العلم فى أتون الخلاف. وينشأ النزاع والحرب والقتال والاستبعاد والتكفير المتبادل. وخطورة ذلك فى تكوين جماعة تدعى أنها الراسخة فى العلم، تعلم التأويل، وتحتكر العلم وتتسلط على رقاب الناس. وتكون مثل الله فى العلم بالتأويل ومساوية له فى العلم والسلطة. ومادام لا يقوم إجماع على تأويل نظرى أو عملى، والراسخون فى العلم هم أهل التأويل، يتم استبعاد فريق من علماء الأمة وإخراجه من الاجماع. ولم يرد ادعاء من الصحابة أنهم من الراسخين فى العلم. بل ورد العكس أنهم يجتهدون الرأى مثل غيرهم. وكل طائفة تجعل نفسها هى الراسخة فى العلم تقع فى الدور لا محالة. فمعرفة الراسخين فى العلم فى حاجة إلى تأويل، والتأويل عند الراسخين فى العلم ومن ثم تستحيل معرفتهم.

والموقف كله ضد حرية الفكر، وترك الأمر للمستقبل للبحث والاجتهاد. والبحث

عن الحقيقة أفضل من امتلاكها. الموقف كله ضد تطور التاريخ، وإبداعات الفكر فى كل عصر، ومع غلق باب الاجتهاد. وماذا لو اختلف الراسخون فى العلم فى عصور متتالية، ومن سمات الاجماع أن لكل عصر اجماعه؟ لا يوجد رسوخ نظرى فى العلم، ثابت دائم لا يتغير. والرسوخ فى العلم فى المسائل العملية هو معرفة المصالح العامة وتحقيقها، والمصالح متغيرة بتغير العصور. وهو متغير بتغيرها. الموقف كله ضد روح الاجتهاد وهو أحد مصادر التشريع. الرسوخ فى العلم معرفة الحقيقة، والاجتهاد بحث عنها. وما الفائدة من حقيقة لا يصل اليها الناس ويقتصر دورها على التصديق؟ وما فائدة حقيقة للخاصة، محجوبة عن العامة، والجماهير هى مجموع الأمة؟ وما مقياس التصديق والمراجعة عند الراسخين فى العلم؟ هل هو الكشف والالهام، وهو مقياس ذاتى، أم قواعد اللغة وأسباب النزول وهو ما يشارك فيه الجميع؟ ولا يطرح ابن رشد احتمال القراءة الأخرى التى تجعل الوقف قبل ﴿والراسخون فى العلم﴾، الذين يؤمنون بالحقيقة نظريا بالرغم أيضا من ضعف هذه القراءة. فما الفائدة من الرسوخ فى العلم، والعلم برهانى، يتم التصديق به بلا سؤال وحتى لا يعود هناك فرق بين العلماء والجمهور؟

ويكرر ابن رشد فى "فصل المقال" دفاعه عن الفلاسفة كما فعل فى "مناهج الادلة" فى المسائل الكبرى الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة :إنكار علم الله بالجزئيات، والقول بقدم العالم، وإنكار حشر الاجساد، بداية بالعلم قبل العالم.

بالنسبة لانكار علم الله بالجزئيات لا يوجد إجماع بين العلماء على تأويل لهذا الموضوع كما يرى الغزالى فى ادعائه باجماع العلماء على رأى، هو رأيه، فى كيفية علم الله بالجزئيات بطريقة استقرائية حسية بعدية ضد رأى الفلاسفة فى اتهامهم بالانكار. والحقيقة أن الفلاسفة تفسر كيفية العلم بالجزئيات بطريقة عقلية استنباطية قبلية تنزيها للعلم الالهى. ومن ثم يغلط الغزالى فيما ينسب إلى الفلاسفة ويروى عنهم. إذ لا يقول الفلاسفة بأن الله لا يعلم الجزئيات بل إنه يعلم بعلم غير مجانس لعلمنا. علمنا محدث بحدوثه، متغير بتغيره، وعلم الله ليس كذلك. فهو علة للمعلوم الذى هو الوجود. يتقابل العلمان ولا يتشابهان. الكليات عندنا معلومة عن طبيعة الوجود، وعند الله ليس كذلك. لاعلم معقول باشتراك الاسم بين الله والانسان مثل الجلل المقول على العظيم والصغير، والصريح المقول على الضوء والظلمة. وقد توهم المتكلمون أن هناك حدا يشمل العلمين.

وعلم الله منزه عن أن يوصف بكلى أو جزئى. ويستحيل أن يقول الفلاسفة إن الله لا يعلم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذار بالجزئيات الحادثة فى المستقبل، وأن ذلك العلم المقدر الذى يقع فى النوم والوحى وغير ذلك من الالهامات مثل العلم الأزلى المدبر للكل. ومن ثم لا معنى لتكفير الفلاسفة كما فعل الغزالى(١).

ويرتبط اتهام الفلاسفة بانكار علم الله بالجزئيات بنفى حدوث العلم فى الله واثبات قدمه. فقد أنكر العلماء تعلق العلمين لازالة الشك بعدم علم الله بالجزئيات. فالله لا يعلم الجزئيات عندهم بعلم محدث، حادث بحدوثها. إذ أنه علة لا معلولها كالحال فى العلم المحدث. لا يعلم الله الجزئيات عن طريق العد والاحصاء بل استنباطا من الكليات(٢). وهو حكم قيمة يقوم على قياس الغائب على الشاهد. فالاستنباط أشرف من الاستقراء، والنازل أكمل من الصاعد، والصورى أعظم من المادى، والأعلى أنبل من الأدنى.

وهى مسألة كلامية انتقلت إلى الفلسفة. وهى نفس مسألة القدم والحدوث على مستوى العلم بعد أن كانت على مستوى العالم. وقد صاغها المتكلمون بطريقة: هل كانت الأشياء فى علم الله قبل أن تكون؟ هل كانت قديمة ثم أصبحت فى علمه بعد أن وجدت على نحو مغاير لما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد، وبالتالى يقع التغير والحدوث فى علمه. وهى مشكلة الوجود والصيرورة فى الفلسفة. كيف يكون علم الله ثابتا والعالم متغير. وهى مشكلة قدم العالم على مستوى العلم الالهى وأحد أسباب جعل العالم قديما فى العلم الالهى. لو كانت الأشياء نفسها قبل علمها وبعد علمها لكان علم الله حادثا. ولو كانت مختلفة لكان العدم والوجود شيئا واحدا. وإذا كان العلم الحقيقى هو العلم بالوجود على ما هو عليه اختلف العلم فى حالة تغير الوجود. فاما أن يختلف العلم القديم ويتغير أو تكون الحادثات غير معلومة. وكلاهما مستحيل. فعلمه ثابت وموجود وليس متغيرا أو جاهلا. يحدث تغير فى الأشياء نظرا لخروجها من العدم إلى الوجود، وجعلها ثابتة مكابرة. ومادام التغير قد وقع فى الوجود فانه واقع فى علم الله. ولا يصح حل المتكلمين فى أنه يعلم الاشياء قبل كونها على ما ستصبح عليه لأن كونها زمانى مكانى مختصة بالوجود والحادث والعلم قديم. ويستحيل أن يكون العلم بالشىء قبل أن يوجد وبعد أن يوجد هو

---

(١) السابق ص ١٩-٢٠/٣٩.

(٢) وذلك مثل ليبنتز فى الفكر الغربى.

نفس العلم. فالعلم يتغير بتغير الموجود. وحل الغزالى فى تهافته غير مقنع، جعل العلم والمعلوم من المضاف. قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه فتتغير المعلومات ولا يتغير علم الله. كما تتحرك الأشياء حول الانسان والانسان ثابت. وخطأ ذلك حدوث تغير فى الاضافة ذاتها دون تغير موضوع الاضافة أى الحامل. وإذا كان العلم هو الاضافة فانه يتغير عند تغير المعلوم. ومع هذا يحدث تغير آخر، قياسا على الابصار فى الابصار ذاته، وفى جهة الشيء، وفى الحالات المختلفة بالنسبة للمبصر(١).

ويحل ابن رشد هذا الاشكال برفض قياس الغائب على الشاهد، فالعلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود. وجود الموجود فى العلم المحدث علة له. والعلم القديم علة للموجود. فاذا كان الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث فى العلم المحدث لزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة. فمن الواجب اذن إلا يحدث تغير فى العلم المحدث. وهنا يحول ابن رشد الحجة القديمة من القديم والمحدث فى العلم إلى العلة والمعلول. ويرجع أيضا إلى أن العلم الانسانى استقرائى والعلم الالهى استنباطى. العلم الانسانى حادث بعد حدوث الموجود، والعلم الالهى سابق على وجود الموجود بل وعلة له. وكما أنه لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله كذلك لا يحدث فى العلم القديم تغير عند تغير معلومه. إذن لا يعلم الله الموجود بعلم محدث حين حدوثه على ما هو عليه بل بعلم قديم. ومن ثم فان تعلق العلم القديم بالمعلوم على صفة غير تعلق العلم المحدث بالمعلوم. الله عالم بها بعلم على غير صفة العلم المحدث. فهناك للموجودات علم آخر لا كيف له هو العلم القديم(٢).

ويمكن الرد على حجة ابن رشد بأنه يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله. فالأب يتغير بتغير الابن، والأستاذ بالتلميذ، والشريعة بالنسخ. وقد جوّز الشيعة على الله البداء. صحيح أن ابن رشد بهذه الحجة الجديدة أحرص على التنزيه، وأقرب إلى البرهان ولكنه يستعمل أحيانا لغة الصدور، الخلق عن طريق العلم وليس عن طريق الارادة.

ويرجع هذا الاشكال إلى الربط بيْن علمين، العلم الالهى والعلم الانسانى، وتصور التعارض بينهما فى مسألة القدم والحدوث فى حين أن العلم الالهى حق شرعى والعلم

---

(١) السابق ص ٣٦-٣٧.

(٢) السابق ص ٣٨-٣٩.

الانسانى واقعى(١). العيب إدخال الله كطرف فى مشكلة العلم كما هو الحال فى مشكلة الحرية ثم رغبة الانسان فى إعطاء الله أفضل مما يعطى نفسه. فعلم الله قديم فى حين أن علم الانسان حادث. ويكون السؤال: من أولى بالدفاع، علم الله القديم أم علم الله الحادث؟ والحقيقة أن الله ليس طرفا فى العلم أو الحرية، ولكنها مشكلة فى العلم الانسانى بين الثوابت والمتغيرات. فيه المبادىء العامة والوقائع الجزئية. هى ليست مشكلة ايمانية بل مشكلة معرفية صرفة، الصلة بين المبادىء الصورية والمعارف الحسية، بين الاستنباط والاستقراء(٢). وفى الأخلاق بين المعيار والسلوك. وفى الوجود بين الوجود العام والموجودات الخاصة. وهى فى الفكر الدينى مشكلة وهمية تكشف عن الرغبة فى التنزيه العقلى والتطهر النفسى، ولا وجود لها فى الواقع. وان ضرب المثل بحالة العلم الانسانى تجعل الحديث عن العلم الالهى مجرد قياس الغائب على الشاهد. وكيف ينكر ابن رشد هذا القياس أحيانا وهو أساس الفكر الدينى. قد ينكره جدلا ليكشف أن الفكر الدينى بناء إنسانى خالص، ويحرره من استعباد المتكلمين واحتكارهم له. والحقيقة أن البداية بالعلم الانسانى ثم تنفى صفاته عن العلم الالهى قياسا للغائب على الشاهد. بقى إرجاع العلم الانسانى إلى أصله الأول ونشأته فى الشعور.

أما قدم العالم وحدوثه فهو موضوع مكرر فى "التهافت". والخلاف فيه بين المتكلمين الأشعرية والحكماء المتقدمين، وليس بين المتكلمين غير الأشعرية والحكماء المتأخرين. الخلاف بين الكلام والفلسفة، بين الموروث والوافد. ويرجع إلى اختلاف التسمية. فالمشكلة لفظية خاصة عند بعض القدماء فى تحديد لفظ الوجود. هناك ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان ووسط، حادث وقديم، قديم من جهة وحادث من جهة. اتفقوا فى الطرفين، واختلفوا فى الوسط، أيهما علة وأيهما معلول. الحادث علة إدراك القديم وهو دليل الحدوث، من الخارج إلى الذهن أو القديم علة الحادث، من الذهن إلى الخارج(٣). الحادث وجد من شىء وعن شىء، عن فاعل ومادة، والزمان متقدم عليه مثل الأجسام الحسية. والقديم موجود وليس من شىء ولا عن شىء. ولا تقدمه زمان. وهو الله باتفاق الفرقتين، فاعل الكل وحافظه. يتصف بالخلق والعناية. والصنف الثالث الحادث من

---

(١) الحق الشرعى De Jure، الحق الواقعى De Facto.

(٢) هى نفس المشكلة القديمة بين أفلاطون وأرسطو، والحديثة بين ديكارت وبيكون، ليبنتز ولوك، كانط وهيوم.

(٣) سمى الأول فى الفكر الغربى من توما الاكوينى حتى كانط الدليل الكونى، والثانى الدليل الأنطولوجى.

وجه القديم من وجه، موجود لم يكن عن شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود من شيء أي عن فاعل هو العالم. وقد اتفق المتكلمون والحكماء على أن العالم له ثلاث صفات. الأولى أن الزمان غير متقدم عليه لأنه مكان للحركات والأجسام. والثانى أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل. والثالث أن الخلاف فى الماضى زمانا ووجودا، فهو متناه عند أفلاطون وشيعته، وغير متناه عند أرسطو وشيعته. فحين غلبة الشبه مع القديم سمى قديما، وحين غلبه الشبه مع الحديث سمى حديثا وهو فى الحقيقة لا قديما ولا محدثا على الحقيقة لأن المحدث الحقيقى فاسد بالضرورة، والقديم الحقيقى ليس له علة[1].

والمشكلة فى الوافد وليست فى الموروث، فى الخلاف بين أفلاطون وأرسطو. وانتقلت مع النقل إلى الموروث. أخذ المتكلمون رأى أفلاطون لأنه أقرب إلى الفكر الدينى، وأخذ الحكماء رأى أرسطو لأنه أقرب إلى الفكر العلمى. والموضوع كله قياس الغائب على الشاهد، تشبيه وتقريب يدل على صعوبة الوسط، تحويل العالم إلى إله أو تحويل الالهى إلى عالم. والواسطة بين القديم والمحدث ضرورية لتجاوز الثنائية الأولى بين الحادث والقديم.ولماذا لا يكون الانسان هو الرابطة بين القديم والحادث، قديم بالنسبة للنفس، حادث بالنسبة إلى البدن، باق وفان، إله وطبيعة؟ الخلاف إذن ليس مجرد خلاف لفظى فى التسمية بل هو خلاف مبدئى أصلى بنيوى، حله فلاطون حلا لفظيا فى التسمية فقط، محدث أزلى جمعا بين اللفظين المتقابلين، محدث لأن له أول ومتناه فى الماضى، وأزلى لأنه غير متناه فى المستقبل.

أما حكم الشرع فانه ليس ضد قدم العالم ولا مع حدوثه. وهذه الآراء فى قدم العالم وحدوثه ليست على ظاهر الشرع. بل إن ظاهر الشرع فى الانباء عن إيجاد العالم يخبر بأن صورته محدثة بالحقيقة ولكن الوجود والزمان مستمران من الطرفين، غير منقطعين مثل العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك. ويقتضى ظاهر الشرع بوجود ثان بعد هذا الوجود. كما يقتضى القول بأن السموات خلقت من شيء. ظاهر الشرع مع قدم العالم وليس مع حدوثه بل ان ظاهر الشرع ضد الخلق من عدم. وقد أول المتكلمون ظاهر الشرع بحيث يوحى بذلك، ومن ثم

---

(١) فصل المقال ص ٢٠-٢١.

لا إجماع عليه. وليس تأويل المتكلمين بالخلق أولى بتأويل الحكماء بالقدم. كلاهما متأول، وليس أحد الرأيين أولى من الآخر. بل إنه يمكن تأييد قدم العالم بالنص فى حين أن الخلق من عدم لا يوجد نص عليه. القول بقدم العالم ليس تهمة. والحكماء أبرياء. بل إن القول بالخلق هو التهمة. والمتكلمون متهمون. ومن ثم يصبح المتهم بريئا، والبرىء متهما.

والمصيب مأجور، والمخطىء معذور. للمصيب أجران، وللمخطىء أجر واحد. والتصديق بالدليل شىء اضطرارى وليس اختياريا. وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من أجل شبهة يكون العالم معذورا. عظمة الانسان فى الحكم والتأويل. وهذا الخطأ مصفوح عنه فى الشرع. هو خطأ العالم المؤول إذا نظر فى الأشياء العويصة التى كلفه الشرع النظر فيها. أما خطأ الجاهل سواء كان فقيها أم حكيما فلا عذر فيه، إثم محض سواء كان فى الأمور النظرية أو الأمور العملية. فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم تتوافر فيه شروط الحكم لم يكن معذورا بل آثم كافر. وإذا كان الحاكم فى الفقه يشترط أن تجتمع فيه أسباب الاجتهاد، معرفة الأصول وطرق الاستنباط فيها بالقياس فكذلك يشترط فى الحاكم على الموجودات معرفة الأوائل العقلية وطرق الاستنباط فيها. الخطأ فى الشرع ضربان. الأول معذور فيه من كان من أهل النظر وغير معذور فيه لو لم يكن من أهل الاختصاص، والثانى لا يعذر فيه أحد من الناس. إن كان فى مبادىء الشريعة فهو كفر، وإن وقع خارجها فهو بدعة. وهو مثل الخطأ فيما تفضى إليه الدلائل إلى اعتقادات الناس، مثل الاقرار بالله وبالنبوات وبالمعاد(١).

وصياغة ابن رشد لحكم الشرع أنه ليس ضد قدم العالم ولا مع حدوثه توحى بأن الشرع مع قدم العالم وليس مع حدوثه أى أنه يأخذ صف القدم ضد الحدوث، وليس مجرد رفض الحلين وإلغاء القضية. فلو كان حكم الشرع كذلك لكانت الصياغة أن الشرع ليس مع قدم العالم ولا مع حدوثه. ومع ذلك فان منهج ابن رشد هو التشكيك فى أن الشرع ضد قدم العالم أو أنه مع حدوث العالم حتى يمكن تخليص الشرع من جذبه نحو الرأيين المتعارضين الذين يؤولان ظاهر الشرع نحوهما. والحكم بالكفر وارد عند ابن رشد إذا ما أدى النظر فى المبادىء العامة إلى إنكار وجود الله والنبوة والمعاد، وكذلك الحكم بالبدعة

---

(١) السابق ص ٢٢-٢٣.

إذا أدى النظر فيما دون ذلك. هناك كفر فى العقائد وبدعة فى الشرائع، كفر فى النظر وبدعة فى العمل، وهو موقف الفقيه فى إصدار الأحكام الشرعية وليس موقف الحكيم.

وموضوع حشر الأجساد مثال للموضوعات المتشابهة فى الشرع بين الظاهر والمؤول. الموضوع حشر الاجساد وليس المعاد. فالمعاد لا خلاف عليه. إنما الخلاف فى الكيفية، معاد جسمانى كما يقول به المتكلمون أم معاد روحانى كما يقول به الحكماء؟ والجمع بينهما وارد. ليس الخلاف فى الأصل بل فى تأويل الكيفية. المعاد أصل لم يقع به التصديق بالأقاويل الثلاثة، الخطابية والجدلية والبرهانية. وتأويل الأصل كفر. وقد اختلفت فيه الأمة إلى ثلاث فرق: الأولى الأشعرية وبعض أهل البرهان ويرونه ظاهرا. والثانية كثير من المتصوفة ومن بينهم الغزالى وبعض أهل البرهان يرونه مؤولا، ويختلفون فيه كثيرا. والثالثة الحكماء وأحيانا الغزالى أيضا يجمعون بين التأويليين. المخطىء منهم معذور، والمصيب منهم مشكور أو مأمور. ومن كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقه الحمل على الظاهر، والتأويل فى حقه كفر لأنه يؤدى إلى الكفر. ومن أفشى له من التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعى إلى الكفر كافر. لذلك لا تثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين حتى لا يصل إليها إلا أهل البرهان. وإذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعملت فيها الأقاويل الشعرية والخطابية أو الجدلية كما فعل الغزالى فخطأ فى الشرع والحكمة وان كان قصد الغزالى خيرا، كثرة أهل العلم، ولكن النتيجة كثرة الفساد وقلة العلم. فانتقد الناس الحكمة، وانتقد آخرون الشريعة. وحاول فريق ثالث الجمع بينهما. وقد يكون هذا الجمع أحد مقاصد الغزالى فى كتبه. فالغزالى كما نبه على ذلك لم يلزم مذهبا معنيا. أشعرى مع الأشاعرة، صوفى مع الصوفية، فيلسوف مع الفلاسفة(١). لذلك يجب التنبيه بمنع كتبه من ليس أهلا لها وان كان الضرر على الناس من كتب البراهين أخف لأنه لا ينظر فى كتب البرهان فى الغالب إلا أهل الفطر الفائقة. ويكون الضرر من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم. وفى هذه الحالة تكون صادرة عن الشرع لأنها ظلم لأفضل الناس وأفضل الموجودات، وهو العدل، معرفتها على كنهها(٢).

---

(١) يستشهد ابن رشد ببيت الشعر الآتى:

يوما يمان إذا لقيت ذا يمن .. وان لقيت معديا فعدنان.

(٢) فصل المقال ص ٢٥-٢٧.

فهل صحيح أن الغزالى متنقل لم يلتزم بمذهب معين، صوفى مع الصوفية، متكلم مع المتكلمين، حكيم مع الحكماء، فقيه مع الفقهاء أم أن هذه طبيعة التأليف فى العلوم. هناك مذهب واحد فى مؤلفات الغزالى، الأشعرية والتصوف والشافعية، الأشعرية كأيديولوجية للسلطة للحاكم، والتصوف كأيدلوجية للطاعة للمحكوم، والشافعية الأيديولوجية الوسطية دفاعا عن الوضع القائم. بالاضافة إلى تكفير المعارضة العلنية فى الخارج مسلحة كالخوارج أو سلمية كالمعتزلة أو سرية فى الداخل كالباطنية. خطأ الغزالى فى أنه صرح بالعلم إلى غير أهله كمن يتعاطى البرهان وهو ليس أهلا له. ويتحدث ابن رشد عن المتصوفة وليس الصوفية لبيان أدعياء التصوف وكذلك عن المتفلسفة وليس الفلاسفة لبيان أدعياء الفلسفة. وبالرغم من نقد الغزالى يبدو ابن رشد باطنيا من أنصار التأويل. فالتأويل له أهله. يعلمون الحق، ولا يفشون السر للناس. ومن ثم لا يختلف ابن رشد كثيرا عن الغزالى فى ضرورة التأويل. ويسميه أبا حامد مؤشرا نفسيا على هذه القربى. لا فرق بين وضع التأويل فى كتب البراهين أو فى"المضنون به على غير أهله". ويحكم بمنع الكتب على من ليس أهلا لها وكأن مهمة الفقيه ليس تنويرا للجمهور واشراكا له فى الشئون العامة. وأحيانا يبدو الفقيه ابن رشد ويحكم بالكفر على من أوّل أصل المعاد وليس كيفيته، وهى مسألة نظرية اجتهادية. والتكفير سلاح ذو حدين، مرة من ابن رشد لخصومه، ومرة من خصومه له. وكيف يشهر العقلانى سلاح التكفير، وهو سلاح سلفى ضد معارضى الدولة باسم الخروج على العقيدة؟

والبديل عن طرق الأشعرية وغيرهم من أهل النظر هى الطرق المشتركة التى سلكها الشرع لتعليم الجمهور بها والتى لا يمكن تعليمهم بغيرها. وهى الطرق الثلاثة التى بينها الكتاب الموجهة إلى جميع الناس لا فرق بين عامة وخاصة، ولا يوجد أفضل منها. من أولها تأويلا غير ظاهر بنفسه أو أظهر للجميع شيئا غير موجود فقد أبطل حكمتها وفعلها والمقصود منها فى نيل السعادة الانسانية. سلكها الصدر الأول والتابعون فنالوا الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلاتها، ومن وقف منهم على تأويل لم يصرح به. ثم أتى من بعدهم خلف لم يستعملوا التأويل فقلت تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا. والآن لابد من العودة إلى الكتاب لمعرفة الاستدلالات منه من تكليف الاعتقاد والاجتهاد فى النظر إلى الظاهر دون تأويل إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أى مشتركا للجميع إلا من كان من أهل البرهان. وهى خاصة

تتفرد بها هذه الأقاويل الشرعية، ترضى الجمهور وترضى الخاصة. وتمتاز هذه الأقاويل الشرعية بثلاث خصائص تدل على إعجازها ولم يستطع المتكلمون ، معتزلة واشاعرة الوصول اليها وهى:

أ- لا يوجد ما هم أتم منها إقناعا وتصديقا للجميع منها.

ب- تقبل النصرة بطبعها إلى حد لا يقف على التأويل فيها إلا أهل البرهان.

جـ- تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق[1].

والعجيب أن ابن رشد العقلانى يظهر نوعا من التصلب والتشدد فى تصوره لطرق الشرع لتعليم الجمهور عندما يثبت طرقه ويستبعد أى طرق أخرى سواها، وهو ما تفعله السلطات الدينية والسياسية التى تقوم على الرأى الواحد. كما يبدو من السلفيين القدماء والمعاصرين فى تصوره أن الكتاب به كل شىء، وأن الاسلام هو الحل، وأنه لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها، وأن التاريخ انهيار وسقوط لا يتم رفعه ونهضته إلا بالعودة إلى الصدر الأول والتابعين تقليدا للقدماء، فالسلف خير من الخلف. الحضارة والتاريخ فرقة وتشتت وضياع وتكفير وحروب وإراقة دماء.

وما هو طريق الشرع أو طريق الكتاب بعد أن اختلف فيه النظار، كل فريق ينص على أن فهمه لطريق الشرع هو طريق الشرع ذاته وكأن هناك طرقا موضوعية فى الكتاب والشرع خارج فهم النظار لها، وكأن الكتاب ينطق ولا تنطق به الرجال. فأنقسمت الأمة إلى فرق كلها ضالة ولا توجد إلا فرقة ناجية واحدة هى التى كفرت ابن رشد وهى التى يكفرها ابن رشد. كل منها يثبت نفسه ويستبعد الآخر، وكلهم إلى رسول الله منتسب. وهل طرق الكتاب هى التى يقررها ابن رشد أم أنها قراءة ابن رشد للكتاب فى رؤية خاصة وفى وضع اجتماعى خاص ولهدف محدد. ويبدو أن ابن رشد يفتح آفاقا جديدة للاعجاز ويقول بالاعجاز المنطقى المنهجى للكتاب.

وكيف يكون تأويل ظاهر الشرع لا يتفق مع ظاهر الشرع؟ أليس هذا نفى وإثبات لنفس القضية؟ التأويل بطبيعته ترك المعنى الظاهر إلى معنى آخر لدلالة أو لقرينة. ولا

---

(١) وهذا ليس يوجد لا فى مذاهب الأشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة أعنى تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق، ولا هى حق، ولهذا كثرت البدع"، السابق ص ٣٥.

يمكن توحيده عند كل القراء أو تقنينه ببعض الأوامر والنواهى نظرا لاختلاف فطر الناس وطبائعهم وثقافاتهم واهتماماتهم بل ومصالحهم ومواقفهم الاجتماعية. ومن الذى يحدد متى يكون الشرع ظاهرا ومتى يكون مؤولا؟ وما مقياس أهل البرهان ومعيار التأويل الذى يتفق مع ظاهر الشرع؟ يبدو أن ابن رشد الذى أراد أن يحرر الحكمة والشريعة من سوء التأويل انتهى إلى أن كبّلهما وقيدهما معا بمجموعة من الأوامر والنواهى من وضعه حتى يجمع الأمة فى طريق واحد هو طريق الكتاب وهو بالضبط ما تفعله السلطة الدينية والسياسية التى كان هو أحد ضحاياها.

وبعد هذا الاسهاب فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ينتهى ابن رشد إلى المطلوب إثباته وهو اتفاق الحكمة والشريعة كما انتهى من قبل الكندى وابن سينا وإخوان الصفا وابن طفيل. وقد أصبح الموضوع هما عند كل الفلاسفة وحزنا فى النفس مما تعرضت له الشريعة من أهواء فاسدة واعتقادات محرفة، وما تعرضت له الحكمة ممن ينتسب اليها. والصديق أشد من أذية العدو. وعدو عاقل خير من صديق جاهل[1]. والسبب سوء المتأولين، وليست الحكمة والشريعة فى ذاتيهما. الحكمة صاحبة الشرعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والعزيزة. والتأويل هو أداة اتفاق الحكمة والشريعة.

اتفاق الحكمة والشريعة إذن موضوع حياة بأكملها يمكن التفرغ له. وهو رسالة عدة أجيال مستمرة فى التاريخ دفاعا عن الشريعة وما يصيبها على أيدى أصحابها، ودفاعا عن الحكمة وما ينالها على أيدى المشتغلين بها. والأذى الناتج عن سوء الفهم أكثر من الأذى الناتج عن العداوة المصطنعة. والأذية الكبرى من الفرق وليس من الحكماء إلا من ادعى منهم النظر ورغب عن معرفة الحق عن طريق وسط، أعلى من التقليد وأقل

(١) وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنساء الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يتيسر لنا منه فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعده فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرفة فى غاية الحزن وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة فان الأذية، من الصديق هى أشد أذية من العدو أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"، السابق ص ٣٦. وتشبه هذه الفقرة فقرة ابن سينا فى آخر تلخيص الشعر.

من شغب المتكلمين. أما الخواص فلهم وجوب النظر التام فى أصل الشريعة. الدعوة إذن للخواص للعلم والعمل والبحث عن الأصول والتأويل ليس للجمهور. فما دور الخواص بالنسبة للجمهور، قلة مترفة أم طليعة قائدة؟

و- **الشريعة والحكمة أم الحدس والبرهان؟** كان موضوع اتفاق الحكمة والشريعة يعبر عن وضع الحضارة القديمة بالنسبة للدين الجديد الناشىء والحضارات الفلسفية القديمة خاصة اليونانية. ولما بدأ النظر سواء من الداخل بتنظير الآيات أو من الخارج بتمثل الفلسفة اليونانية نشأ التقابل بين الموروث والوافد فى هذه الصيغة القديمة. وانتهى الفلاسفة بالاجماع إلى اتفاقهما معا. فلا تعارض بين الموروث والوافد، بين الدين والفلسفة، بين الشريعة والحكمة، نقلا للاشكال الكلامى، النقل والعقل أو السمع والعقل[١]. هذه الثنائيات القديمة تعبر عن الوضع الحضارى القديم. ويمكن معالجتها وإعادة التفكير فيها بطريقة جديدة. ومن ثم يكون السؤال: هل نحن أمام شيئين، الحكمة والشريعة أم أمام شيء واحد له جانبان؟ هل يتحد الشيئان ويتماثلان أم يلتقيان فى مصدر ثالث مشترك؟

الشريعة أو الدين هو النص القرآنى. والنص القرآنى ليس مطلقا مجردا، منعزلا عن العقل والواقع. فقد نشأ فى "أسباب النزول" أى فى مكان معين وموقف اجتماعى خاص إجابة على سؤال. فالأولوية للواقع على الفكر[٢].وقد تدرجت الشريعة طبقا للأهلية والقدرة من الأثقل إلى الأخف، ومن الأخف إلى الأثقل على ما هو معروف فى "الناسخ والمنسوخ"، وحضور الزمان داخل النص مثل حضور المكان. النص والواقع واجتهان لعملة واحدة. والواقع لفظ قرآنى ﴿سأل سائل بعذاب واقع﴾، ﴿إن عذاب ربك لواقع﴾.

والنص أيضا مقروء. والقراءة فهم منذ البلاغ الأول حتى البلاغ الآن. ويقتضى الفهم العقل. كما أن النص ذاته يحث على النظر، ويدعو إلى إعمال العقل[٣]. النظر أول

---

(١) وبلغة العصر الوسيط بين الايمان والعقل أو بين الدين والفلسفة، والانتهاء إلى أن الايمان يبحث عن العقل لأن العقل قاصر عن إدراك السر عند أوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى باستثناء أنصار المسلمين أبيلار والرشديين اللاتين الذين قالوا بأن العقل يبحث عن الايمان.

(٢) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة ص١٧٦-٥٦.

(٣) وهذا ما سمى فى الفكر العربى المعاصر عقلانية الاسلام أو واقعية الاسلام وعلى نحو دفاعى فى علم الكلام الجديد. كما يروى الحديث القدسى "أول ما خلق الله خلق العقل، فقال له أقبل فأقبل، ادبر فأدبر،

الواجبات عند المعتزلة، وشرط التكليف فى الأصول. العقل أساس الوحى وركيزته الثانية بعد الواقع ركيزته الأولى ومن ثم يكون للوحى دعامتان، دعامة من أسفل فى الواقع، ودعامة من أعلى فى العقل(1).

والحكمة أيضا نشأت فى واقع معين هو الواقع اليونانى. يضعها ابن رشد وباقى الحكماء فى إطارها التاريخى مع وعى بالتمايز الحضارى بين زماننا وزمانهم، واقعنا وواقعهم، وارتباطها باللغة اليونانية والأساطير اليونانية كارتباط علومنا باللغة العربية وبالدين الاسلامى. وهى حكمة أيضا تقوم على النظر. فالله والعقل عند اليونان شيء واحد. والفلسفة الأولى طريق إلى المحرك الأول، والعلة الأولى، والقوة العاقلة أشرف ما فى النفس، والطبيعة عاقلة، والله عقل وعاقل ومعقول. ومن ثم سهل اتفاق الحكمة والشريعة. الحكمة شريعة اليونان، والشريعة حكمة المسلمين كما قال السيرافى من قبل اللغة منطق اليونان، والمنطق لغة العرب(2). والآن مازال السؤال قائما حول ثنائية المعرفة على المستوى الداخلى وعلى المستوى الخارجى فى الموروث والوافد. ففى الموروث مازال السؤال القديم مطروحا، الصلة بين الدين والفلسفة، الوحى والعقل، المعرفة الالهية والمعرفة الانسانية، القانون الالهى والقانون الوضعى، حكم الله وحكم البشر. ونظرا لأزمة العصر، وانهزام الأمة بدأ الشقاق بين فريقين، كل فريق يتحزب لمصدر ويتعصب له. فنشأ القتال بين الاخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين. الأول يكفر الثانى، والثانى يخون الأول، وكلاهما يريد السلطة، ويتصارعان حولها نظرا لضيق النظام السياسى، فساده فى الداخل، وتبعيته فى الخارج. السؤال مازال مطروحا أمام الحكماء قبل السياسيين، ما الصلة بين الوحى والعقل، بين المعرفة الالهية والمعرفة الانسانية؟

الوحى يقدم الحدس، والعقل يقوم بالبرهان. الوحى يعطى الافتراض والعقل يتحقق من صدقه. الوحى يعطى الدفعة الأولى، ويضع القطار على قضيبيه، والعقل يستمر فى الدفعات التالية ويسير القطار حتى محطة الوصول. الوحى معطى والحكمة نظرية فى

وعزتى وجلالى ماخلقت إلى أعزمنك".

(1) انظر رسالتنا "مناهج التفسير"(بالفرنسية)، البنية القبلية للوحى، الوحى والعقل والواقع ص ٣٠٩-٣٢٤. وأيضا: الوحى والعقل والطبيعة، قراءة فى القانون فى الطب لابن سينا، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الأول، القاهرة ١٩٩٩ص ١٠٧-٢٣٠ .

(2) المجلد الأول، النقل، جـ١ التدوين وأيضا المجلد الثالث، الابداع جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الأول، المنطق.

التحقق. الوحى قبلى والحكمة بعدية. الوحى بلا نظر كالحدس بلا برهان، كيف يتم فهمه وكيف يمكن التحقق من صدقة؟ والنظر بلا وحى تعددية قد تنتهى إلى نسبية وشك وتكافؤ الأدلة نظرا لغياب المعيار إلا بداهة العقل واتساقه وتجربة الواقع وتطابقها[1]. والعقل والواقع مكونان للوحى وركيزتان له.

الوحي ضرورى باعتباره معطى حدسيا. يقوم بعدة وظائف معرفية وأنطولوجية.

١- ضمان أولى ليقين مبدئى حتى لا تتعدد الافتراضات وتبطل إلى مالا نهاية، فيكون ذلك مضيعة للوقت والجهد، ومدعاة للتفاؤل بقرب الكشف وحتى لا تصاب الروح باليأس والشك والعدمية.

٢- تقصير الوقت فى البحث النظرى حتى يتم التوجه إلى العمل، وبدون الوحى قد يستغرق البحث النظرى العمر كله فينقضى قبل الاستفادة منه فى الحياة العملية.

٣- إعطاء النظرة الكلية الشاملة للحياة دون الوقوع فى جزئياتها، وإعطاء المبادىء العامة وترك التفصيلات للاجتهاد الانسانى الذى يتغير بتغير العصور والأجيال.

٤- اتفاق الناس جميعا على حد أدنى من المبادىء لا خلاف عليها بدلا من قسمة البشر بين المذاهب والنظم، رأسمالية واشتراكية، فردية وجماعية فى أحسن الأحوال، وبيض وسود، وصفر وسمر، ونامية ومتخلفة، وأحرار وعبيد فى أسوء الأحوال.

٥- الارتباط بنوع من الثوابت عبر التاريخ حتى لا تتزعزع المعايير، وتنقلب القيم رأسا على عقب، فالحرية والعدالة الاجتماعية قيمتان مطلقتان عبر العصور بالرغم من اختلاف فهمهما من عصر إلى عصر، ومن حضارة إلى حضارة. ومن ثم يكون لحياة الافراد والشعوب أساس أنطولوجى، ويكون هذا العالم قائما على أساس حق روح العدمية. الوجود وجود وليس الموجود عدما. والانسان له أصل وله غاية، له بداية وله نهاية، ولم يأت من لا شيء وينتهى إلى لا شيء، أتى اتفاقا وانتهى عبثا.

٦- الولاء النابع من الداخل والمرتبط بأعمق أعماق الانسان، ليس فقط عن

---

(١) وقد وصلت الحضارة الغربية الآن إلى هذه الحالة من التعددية والنسبية والشك وتكافؤ الأدلة إلى درجة العدمية وإعلان موت الاله ثم موت الانسان نظرا لغياب المعيار ولا حتى العقل بعد هدم العقل، ولا الواقع بعد التنكر له.

طريق الاقتناع المذهبى العقلى المصلحى بل بالارتباط الوجدانى بحياة الانسان ومصيره وسعادته المستمرة فى الحياة وبعد الموت، وربط المذاهب السياسية والاقتصادية بالميتافيزيقا العامة وفلسفات الكون كما هو الحال فى آسيا، والاسلام دين أسيوى النشأة، مرتبط بثقافات آسيا ودياناتها(١).

٧- إعطاء الوحى دورة جديدة فى التاريخ بعد أن اكتمل باكتمال النبوة وإعلان استقلال الوعى الانسانى فى المعرفة والسلوك، فى النظر والعمل، وإعطاء الانسانية دفعة جديدة نحو التقدم من خلال "لاهوت التحرير" وإعادة توظيف الدين كحركة تقدمية فى التاريخ والتاريخ الآن على مفترق الطرق.

وما هو دور الحكمة بتعبير القدماء والفلسفة بتعبير المعاصرين؟ هو اعطاء البرهان على صحة الحدس. الفلسفة منهج التصديق ووسيلة للتحقق. الفلسفة كالمنطق آلة وليست علما، منهج وليست موضوعا. ويكون ذلك عن طريق :

١- حدس الماهيات، والادراك المباشر للمعانى اعتمادا على البداهة العقلية، وصفاء الضمير، والتجرد من الأهواء والانفعالات، ونبل العواطف، وتوقد الوجدان، وتوتر المشاعر، والاحساس بالغاية، وشدة الولاء، وحب الناس، وتقدم التاريخ.

٢- الرؤية المباشرة للواقع والتنظير له وادراك المعانى الأولية وهى تتحقق فى الواقع والتاريخ. فلا فرق بين المعنى والواقع، بين الفكرة والتاريخ. الواقع مصدر للفكر وميدان لتحققه.

٣- تحليل التجارب البشرية الفردية والاجتماعية لمعرفة كنه الحقائق الانسانية، ما يستطيعه الانسان ومالا يستطيعه. المعرفة ذاتية شخصية. أنا أشعر فان إذن موجود. وأنا أشعر بالعالم وبالآخرين. فالواقع ميدان للفعل، والتاريخ ميدان للتحقق.

٤- تحليل اللغة والقضايا الشفاهية والمدونة لمعرفة تداخل عالم الألفاظ وعالم المعانى لتصوير عالم الأشياء. فاللغة منزل الوجود، وصورة للعالم، وبعد جمالى

---

(١) انظر دراستنا: Islam in the modern World, Islam without borders, the Chinese Case, Vol. II, Tradition, Revolution and Culture, Aglo-Egyptian, Bookshop, Cairo, 1995 pp. 331-341.

بتعبيرات المعاصرين خاصة فى حضارة مازال مركزها القول الشفاهى فى الرواية أو المدون فى الكتاب.

٥- النقد الاجتماعى من أجل الكشف عن البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية وآليات تحريك المجتمع. الفلسفة فلسفة اجتماعية بالضرورة، وصف لتركيب المجتمع، نشأة وتطورا، ثباتا وحراكا.

٦- التعبير عن روح العصر، القضية العامة الرئيسية فيه، المشروع القومى الذى يجند طاقات الأمة ويحقق مصالح الناس. الفلسفة مشروع تاريخى لشعب ما تتحول إلى حضارة ضمن تسلسل الحضارات فى التاريخ.

٧- التفكير فى الثنائيات الجديدة التى امتلأ بها الفكر العربى المعاصر والتى تدل على مرحلة جديدة من مراحل تطور الحضارة فى التاريخ مثل: الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والتجديد، الأنا والآخر، القدماء والمحدثون، السلف والخلف، السلفية والعلمانية، الاسلام والغرب، الدين والعلم، الهوية والاختلاف، التأصيل والتغريب، الشرعية والاغتراب، الشرق والغرب، الجنوب والشمال، الأغنياء والفقراء، المركز والمحيط والتى تدل على علاقة الذات مع نفسها عبر التاريخ، وفى نفس الوقت علاقة الأنا بالآخر فى حوار الثقافات وصراع الحضارات.

الفصل الثالث

إحصاء العلوم

أولا: قسمة، أقسام، تصنيف، إحصاء.

بعد نشأة الحكمة من نقد علم الكلام القائم على سوء تأويل النص الدينى وسوء استعمال العقل الطبيعى، وبعد إثبات اتفاق الشريعة والحكمة تبدأ بنية الحكمة فى الظهور. تظهر البنية بعد التاريخ، كما يبدو التكوين بعد النشأة وهذا ما يسمى بأقسام الحكمة كما اقترح ابن سينا أو بإحصاء العلوم كما فعل الفارابى. ومن النادر استعمال لفظ "قسمة" بالمفرد لأن هناك عدة أقسام للحكمة. ولفظ "تصنيف" يبدأ من علوم متفرقة يحاول ترتيبها فى نسق فى حين أن القسمة أو الاحصاء تبدأ من كل واحد هو الحكمة، ثم قسمتها إلى علوم جزئية. التصنيف يبدأ من الجزء إلى الكل فى حين أن القسمة تبدأ من الكل إلى الجزء. ولما كان لفظ القسمة أو الأقسام من اللغة العادية أبدع الفارابى لفظ الاحصاء لتحويل القسمة إلى مصطلح فلسفى[1].

ويتداخل العرض التاريخى مع الوصف البنيوى لاحصاء العلوم. وكانت الأولوية للبنية على التاريخ. وقد تكونت البنية الثلاثية عند الكندى على نحو مباشر بتغلغل نظرية المعرفة ومناهج البحث فى معظم رسائله. وهى ما تعادل المنطق قبل أن يصبح منطقا. ثم يقسم العلم إلى علم إنسانى وعلم الهى وهو ما يعادل الطبيعيات والالهيات. عرف الكندى مضمون القسمة الثلاثية فى نشأتها دون إعطائها صورتها كما فعل ابن سينا. وأحكمت البنية عنده فى قسمته الثلاثية للحكمة فى "الشفاء" و"النجاة" ولو أنه فى "الاشارات والتنبيهات" أضاف قسما رابعا عن المقامات والأحوال ضاما التصوف إلى الفلسفة فى الفلسفة الاشراقية فأصبحت القسمة رباعية مثل إخوان الصفا. وبالرغم من استقرار البنية فى أقسام الحكمة الثلاثية عند ابن سينا إلا أن الفضل يرجع إلى الاخوان الذين هم أول من قسموا الحكمة بعد عصر الترجمة فى القرنين الثانى والثالث.

وبالرغم من أن الفارابى تال لاخوان الصفا فقد تحولت البنية من رباعية عند

---

(١) هناك حيرة فى وضع عنوان لهذا الفصل بين لفظى "قسمة" و"إحصاء"، وأخيرا تم تفضيل لفظ إحصاء لأنه لفظ إبداعى أصيل عند الفارابى فى حين أن لفظ "قسمة" هو الأكثر شيوعا فى الموروث والوافد، قديما وحديثا على حد سواء.

الاخوان إلى خماسية عند الفارابى إلى ثلاثية عند ابن سينا. فتطور التاريخ ليس ارتقائيا بالضرورة بل يتقدم بالزيادة أو النقصان، من القسمة الرباعية إلى الخماسية، ومن الخماسية إلى الثلاثية.

وبالرغم من أن التوحيدى (٤٠١هـ)، تال للفارابى (٣٣٩هـ) إلا أنه لم يستطع بناء الحكمة، بل اكتفى بالموضوعات المتفرقة نظرا لأنه لم يكن فيلسوفا من أجل الصنعة بل كان يجمع بين النظرات الفلسفية والأحوال الصوفية والصياغات الأدبية والتحليلات اللغوية والروايات التاريخية. كان الفارابى وهو سابق عليه أكثر قدرة على بناء الحكمة فى "إحصاء العلوم" ثم تلاه ابن سينا فى "أقسام العلوم العقلية".

ثانيا: غياب البنية فى العرض الأدبى (التوحيدى)

بالرغم من غلبة ثنائيات الفكر على أبى حيان إلا أنها لم تظهر لديه فى بنية محكمة لعلوم الحكمة وظهرت موضوعات الحكمة لديه مسائل متناثرة أو نظرات متفرقة، مجرد "مقابسات" أى قبس من ضوء وحدوس متناثرة لا يجمعها جامع(١). فالحكمة ليست نسقا ولا نظاما. هى أشبه بومضات الصوفى، هوامعه ولوامعه، تلويحاته ومطارحاته، وإشاراته الالهية أو بخيالات الأديب، ببيانه وبديعه، ألفاظه وعباراته، أو بمسامرات الليالى، ومناظرات العلماء فى جلسات الأمراء للامتاع والمؤانسة. هى موضوعات متفرقة يجمعها أبو حيان من الرواة، هوامل فى حاجة إلى شوامل، وأسئلة تستدعى أجوبة، وذخائر تتطلب بصائر، وتجميع أقوال حول موضوعات أدبية أخلاقية إنسانية عامة مثل "الصداقة والصديق".

يروج أبو حيان لأفكار الآخرين، المترجمين والشراح والفلاسفة أو العلماء(٢). ويرسم شخصياتهم فى إطار من الشعوبية السائدة وذكر فضائل العرب والعجم، والمناظرات بين الحساب والبلاغة، بين المنطق والنحو، ومقارنة أخلاق الانسان بأخلاق الحيوان، وبعض موضوعات النفس مثل السكينة، وبعض الموضوعات الفلسفية الخالصة

---

(١) تتضح هذه الثنائيات من عناوين كتبه باستثناء "المقابسات" مثل: الامتاع والمؤانسة، الاشارات الالهية، الصداقة والصديق، البصائر والذخائر.

(٢) مثل يحيى بن عدى (٣٦٤هـ)، السيرافى (٣٦٨هـ)، عيسى بن على(٣٩١هـ)، ابن زرعة(٣٩٨هـ)، ابن السمح (٤١٨هـ).

مثل الممكن والواجب وبقايا الموضوعات الكلامية مثل القضاء والقدر. وتتفاوت فيما بينها من حيث الكم، أطولها المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، وأصغرها القضاء والقدر وخصائص الشعوب[1]. بل إن الليالى فى "الامتاع والمؤانسة" ليس لها عناوين أو موضوعات مما يدل على غياب الموضوع أو التصور. وتتناثر موضوعات الجزء الثانى بين الأدب وأقوال السلف وبعض الفلاسفة وجمع الأحاديث النبوية والحكم والأمثال[2]. أطولها عن إخوان الصفا، وأقصرها عن الحس والعقل. وتتوزع موضوعات الجزء الثالث بين النفس واللغة والطعام والسياسة والفلسفة والدين. أطولها الطعام والشبع وأقصرها اللغة[3].

ويمكن إعادة بناء الأربعين موضوعا فلسفيا فى "الامتاع والمؤانسة" على النحو الآتى:

١- بعض الموضوعات من مرحلة النقل مثل المترجمين الأوائل والحكماء المتقدمين.

٢- بعض الموضوعات من مرحلة التحول أى العرض والتأليف والتراكم الفلسفى مثل إخوان الصفا والعامرى وباقى الفلاسفة ورسم بعض الشخصيات وأساطين العلم.

٣- بعض الموضوعات الكلامية الباقية لتجاوزها فى علوم الحكمة مثل الجبر والقدر والمصادفة والبخت والاتفاق، والدين والأديان (الكلام والفرق والمذاهب).

٤- بعض الموضوعات من العلوم النقلية مثل الأحاديث النبوية، وتفسير بعض الآيات لغويا، وموضوعات لغوية صرفة، وشرح بعض أقوال السلف.

٥- بعض الموضوعات المنطقية فى بداياتها مثل المناظرة بين الحساب والبلاغة،

---

(١) مثل موضوعات الجزء الاول من الامتاع والمؤانسة: معانى قديم وعتيق ومحدث، المترجمون والحكماء، الأوائل والنفس، رسم بعض الشخصيات، بعض اساطير العلم، فضائل العرب والعجم، مناظرة الحساب أم البلاغة، مناظرة المنطق أم النحو، أخلاق الانسان، طباع الحيوان ، غائبتان، النفس، السكينة، الممكن مع الواجب والرؤية والحس والعقل، الجبر والقدر.

(٢) وذلك مثل: إخوان الصفا ثم أقوال متفرقة والفلاسفة، المجون، شرح بعض أقوال السلف، إنهيار المجتمعات والدول، الحس والعقل، أقوال أبى الحسن العامرى وبعض الفلاسفة، مجرد أحاديث نبوية، طبائع الحيوان والنفس والروح، مناظرة بين النثر والنظم، الحكم والأمثال والأشعار من حكمة الشعوب المصادفة والبخت والاتفاق، الطرب.

(٣) وذلك مثل: تفسير آية ولغويات، لغويات (معانى ألفاظ، الطعام (الشبع والبخل)، الطعام والشبع، الممالحة (الطعام)، العامة والسلطان، موضوعات فلسفية وانسانية (النفس والعقل والروح)، اللغة، موضوعات فلسفية أخلاقية (الثنائيات)، حكايات، حضور البديهة فى الردود، الدين والأديان (الكلام والفرق والمذاهب).

والمنطق واللغة، والنثر والنظم، وحضور البديهة فى الردود.

٦- بعض الموضوعات الطبيعية على مستوى تحديد الألفاظ مثل القديم والعتيق والمحدث تتداخل مع الالهيات بينما تغيب الالهيات المباشرة.

٧- موضوعات النفس، الحس والعقل والروح وهى أقلها بالرغم من النزعة الصوفية.

٨- موضوعات الأخلاق مثل السكينة، والمجون والطرب، والطعام والشبع والممالحة (الطعام)، وأخلاق الانسان وأخلاق الحيوان، وبعض الموضوعات الفلسفية الأخرى.

٩- بعض الموضوعات الاجتماعية والسياسية والتاريخية مثل خصائص الشعوب، وفضائل العرب والعجم، والحكم والأمثال والاشعار (حكم الشعوب)، وبعض الحكايات عن العامة والسلطان، وانهيار المجتمعات ونهاية الدول[١].

وواضح غلبة الموضوعات الأخلاقية ثم الاجتماعية والسياسية والتاريخية، ثم تتساوى الموضوعات النقلية مع الموضوعات المنطقية، ثم موضوعات النقل والتحول من عرض وتأليف وتراكم. ثم تتساوى الموضوعات الكلامية مع موضوعات النفس والحس والعقل. ثم تأتى الطبيعيات، وأخيرا تأتى مرحلة النقل والترجمة[٢].

والمناظرة هى الشكل الغالب، ست عشرة مناظرة أطولها الثامنة مناظرة السيرافى ومتى بن يونس فى الليلة العاشرة، وأصغرها السادسة عشرة فى الجبر والقدر. والكم يدل على الكيف[٣]. والمناظرتان الحادية عشرة والثانية عشرة غير موجودتين ربما لخطأ فى العدد. وقد تمتد المناظرات عدة ليالى وقد تشمل ليلة واحدة مناظرتين. والليالى ليست على التوالى

---

(١) هذه الموضوعات التسعة موزعة كالآتى طبقا للموضوعات: الموضوع الأول ٢، الثانى ٤/٣/٢٢/١٧، الثالث ٤٠/٢٧/١٦، الرابع ٣٦/٣٠/٢٩/٢٣/١٩، الخامس ٣٩/٢٥/٨/٧، السادس ١٥/٤، السابع ١٣/ ٢١/٣٥، الثامن ٣٧/٢٤/١٠/٩/٣٣/٣٢/٣١/٢٨/١٨/١٤، التاسع ٣٤/٢٠/٣٨/٢٦/٦/٥.

(٢) موضوعات الأخلاق (١٠)، الاجتماع والسياسة والتاريخ (٦)، العلوم النقلية والمنطق (٥)، النقل والتحول (٤)، موضوعات الكلام والنفس والحس والفعل والروح(٣)، الطبيعيات (٢)، النقل والترجمة(١).

(٣) يمكن إعادة ترتيب المناظرات الستة عشرة كما طبقا لعدد الصفحات على النحو الآتى: ١- المناظرة بين السيرافى ومتى بن يونس (٣٩) ٢- طباع الحيوان (٣٨) ٣- فضائل العرب والعجم (٢٦) ٤- أساطين العلم (١٧) ٥- أخلاق الانسان (١٦) ٦- المترجمون والحكماء الأوائل، النفس (١٣) ٧- قديم وعتيق ومحدث، النفس والبدن (١٠) ٨- السكينة (١٠) ٩- رسم شخصيات (٩) ١٠- النفس (٨) ١١- الحساب أم البلاغة؟ (٨) ١٢- الممكن والواجب والرؤيا والحس والعقل (٦) ١٣- خصائص الشعوب (٣) ١٤- الجبر والقدر(٢).

نظرا لخلو بعض الليالى من المناظرات. ولو كانت الموضوعات مقسمة على الليالى لبرزت الموضوعات أكثر ولتحولت من ليالى فلسفية إلى نسق موضوعى. وتقل الموضوعات الفلسفية بتوالى الليالى أكثرها فى الليالى الأولى، وأصغرها فى الليالى الأخيرة[١].

أما "المقابسات" فموضوعاتها فلسفية فى معظمها كما يبدو ذلك من عناوين مقابسة[٢]. وطبقا للتوزيع الكمى تأتى موضوعات النفس والطبيعة أولا ثم الكلام والفلسفة ثم الله، والعلم، واللغة والمنطق، والأدب، والنجوم والأخرويات، ثم الناموس الالهى، وأخيرا الأخلاق والطب مما يدل على الاتجاه الانسانى الطبيعى عند التوحيدى. وهو أكثر مؤلفات أبى حيان إبرازا للموضوعات الفلسفية بالرغم من غياب البنية[٣].

وفى "الاشارات الالهية" وهى ناقصة لا يوجد منها إلا الجزء الأول تظهر الحروف الأبجدية على نحو رمزى، فردية ثم ثنائية لتعطى قسمة الموضوعات على نحو صورى دون عناوين له باستثناء أربعة منها. الأولى فى البداية، واثنان بعد الربع الأول، والرابع فى المنتصف. وتتكرر بعض الحروف مثل ز . والحروف الثنائية البعض يبدأ بالياء، والآخر بالكاف، والبعض الثالث باللام باستثناء واحدة فقط تسبقها الألف. وأحيانا يساوى الحرفان الثنائيان بحرف أو حرفين. وأحيانا يساوى حرف واحد حرفين. وأحيانا يوضع الحرفان ثم الحرف دون علامة المساواة[٤]. أما العناوين الأربعة فانها تشير إلى المعرفة الصوفية وهو ما يعادل المنطق فى بنيته المحكمة. وتختفى الطبيعيات والالهيات. وهى عبارات طويلة لا تشير إلى تصورات بل إلى إلهامات وتعبيرات إنشائية أدبية

---

(١) يضم الجزء الأول موضوعات فلسفية أكثر من الثانى، والثانى اكثر من الثالث.

(٢) عناوين المقابسات من وضع الناشر.

(٣) النفس (أرقام المقابسات) ١/٦/٧/١٩/٢٠/٢١/٢٨/٢٩/٣٢/٣٨/٣٩/٤٧/٥٠/٥٤/٥٥/٥٩/٦١/٧١/٨٣/ ٨٧/٩٤/١٠٠/١٠٢/١٠٣، الطبيعة ٨/١١/١٣/١٤/١٥/١٦/٢٤/٢٦/٣٣/٣٤/٣٦/٤٩/٥٦/٥٨/٦٤ / ٦٧/٦٩/٧٣/٧٤/٨٠/٨٢/٨٤/٨٦/٩٣/٩٩/١٠٣، الانسان ٣/١٧/٢٧/٥١/٥٧/٦٤/٦٦/٦٨/٧٠/٧٥/ ٧٧/٨١/٨٩، الأدب ١٢/٢١/٦٠/٨٨، النجوم ٢/٤٣/٥٥/٥٣، اللغة والمنطق ٢٢/٢٣/٧٨/٨٠، الأخرويات ٣٥/٩٨/١٠٤/١٠٥، الناموس الالهى ٤/٦٣، الأخلاق ٥، الطب ٤٥.

(٤) الحروف الفردية: أ – ب – جـ – د – هـ – و – ز – ح – ط – ى– ك. والحروف الثنائية يا – يد – به – يو – يز – يح – يط – كا – كب – كخ – كه – كو – كز – كح – كط (ال) – لب – لج –لد – له – لو – لز – لج – (لج = لط) – (لد = م) – (هـ = ما) – (هـ = عب) – (هـ = مه) – مه – مز – مح – مط (ز = مج) – محى – لح هـ .

صوفية مثل العنوان الأول[1].

وتتضمن "الهوامل والشوامل" مائة وخمسا وسبعين مسألة تتنوع عناوينها فى الخمسين الأولى. ثم يوضع عنوان على المائة وخمس وعشرين الثانية بلا عنوان[2]. ويغلب عليها الطبيعيات سواء بفردها أو باقترانها بخلقية أو بأسرار وحروف لغوية أو باختيارية.

ويلاحظ غياب المنطق والالهيات. ثم تظهر الموضوعات الخلقية، مقترنة بالطبيعة وبالارادة اللغوية. ثم تظهر الاختيارية، ومبادىء العادات. واذا كانت اللغة بديلا عن المنطق فتظهر المسميات، الحروف اللغوية مقرونة بالأسرار الطبيعية، واللغوية، والزجرية اللغوية، والارادية الخلقية اللغوية مما يدل على ارتباط اللغة بالطبيعة وبالأخلاق والارادة أو الزجر بالاضافة إلى اللغة بمفردها. ثم تظهر النفس والرؤيا والموروث الشعرى الأول فى معنى قول الشاعر[3].

أما "الصداقة والصديق" فتجربة شخصية لأبى حيان من غدر الأصدقاء دون بنية مما يدل على المصدر الوجودى الذاتى لعلوم الحكمة.

ثالثا: تكوين البنية الثنائية والثلاثية (الكندى)

تكونت البنية الثلاثية للحكمة عند الكندى تدريجيا قبل أن تمر بمنعطفاتها الرباعية عند إخوان الصفا، والخماسية عند الفارابى قبل أن تستقر وتحكم فى الثلاثية عند ابن سينا.

وبالرغم مما يتسم به فكر الكندى فى الرسائل الفلسفية من التكرار والاسهاب لأن

---

(١) العناوين الأربعة : أ- ميمون الابتداء مبارك الانتهاء ب- أركان المعرفة من الاشارات الالهية جـ- ذم التفضيل بالغاشية والحاشية من الاشارات الالهية د- استعلام الفطانة من الاشارات الالهية.

(٢) يظهر عنوان مسألة (١٣٠)، مسائل عناوين مرة واحدة (٩)، مسائل عناوين مرتان(٤)، ويغلب على الموضوعات مسميات طبيعية (١١) ثم خلقية (٧) ثم اختيارية(٦) ثم طبيعية خلقية (٣). ثم تظهر مسميات أخرى مثل أسرار طبيعية وحروف لغوية، طبيعية واختيارية، ارادية ، ارادية خلقية (٢) ثم تظهر مسميات لغوية، ما معنى قول الشاعر، زجرية لغوية، نفسانية طبيعية، إرادية خلقية لغوية، مبادىء العادات، من الرؤيا، ملكة المسائل (١).

(٣) الطبيعيات (١٢)، مقترنة بخلقية(٣) أو بأسرار وحروف لغوية أو اختيارية(٢)، موضوعات خلقية (٧)، مقترنة بالطبيعة (٣) وبالارادية (٢) وبالارادية اللغوية (١). الاختيارية (٦) مقترنة بالطبيعة (٢) وبمبادىء العادات (١) المسميات والحروف اللغوية مقرونة بالأسرار الطبيعية (٢)، واللغوية، والزجرية اللغوية، والارادية الخلقية اللغوية (١)، النفس والرؤيا(١)، معنى قول الشاعر (١).

الحكمة لم تتبن بعد، والفكر الفلسفى مازال لينا لم يظهر هيكله بعد إلا أنه يمكن وصف تكوين البنية الثلاثية ابتداء من إدخال العلم الالهى مع العلم الانسانى ثم تفصيل العلم الانسانى فى نظرية المعرفة ومناهج البحث.

وعلى العكس من ذلك، من مميزات الكندى فى الرسائل العلمية الاختصار والايجاز دون التطويل والاسهاب إذا أنه يتعامل مع الموضوعات على نحو علمى على عكس ابن سينا فى التطويل حتى فى الموضوعات الصورية الخالصة مثل أشكال القياس.

ومع ذلك يظل أسلوب الكندى مضطربا. فالفلسفة مازالت فى البداية لم تستقر على منهج محدد فى البحث بالاضافة إلى صعوبة الخروج من الكلام إلى الفلسفة، ومن الجدل الكلامى إلى البرهان الفلسفى كما هو الحال فى "سجود الجرم الأقصى".

١- **العلم الانسانى والعلم الالهى.** وبالرغم من اقتراب هذه القسمة من موضوع اتفاق الفلسفة والدين إلا أنها أقرب إلى نشأة قسمة علوم الحكمة لافساح المجال للعلم الالهى بجوار العلم الانسانى فى نظرية واحدة للعلم، ولايجاد مكان للوحى، المعطى الجديد، داخل الحكمة وللنبوة داخل الفلسفة من أجل اتساع المنظور الفلسفى لصالح الفلسفة وتعقيل الوحى لصالح النبوة. ترتيب العلوم يفسح المجال إلى إدخال علم الأنبياء ولكنه لا يأتى إلا فى النهاية بعد معرفة العلم الأول، وهو العلم الطبيعى ثم العلم الثانى وهو علم ما بعد الطبيعة ثم يأتى العلم الثالث وهو علم النبوة والوحى[١]. ولا يستطيع كل البشر الحصول على المرتبة القصوى للعلم لما فى طبائعهم. ولكن الله يختص من عباده من يلهمهم رسالاته الهاما، ويثيره فى نفسه بلا مقدمات أو أوائل لأنه ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾. ليس الغرض هنا توسيع نسق أرسطو فقط بل إكمال منهج العلم. الدين حالة خاصة، والعلم حالة عامة ومن ثم يكون السؤال: هل صحيح أن علوم الأنبياء لا يحتاج إلى أوائل؟ كيف يمكن إرجاع كل شىء إلى الارادة بلا أسباب أو علل وفى رسالة البحث عن العلة؟ وهل الغاية خضوع الأنفس دون اعتراض أو فهم؟

ولا يعنى الجمع بين العلمين، الانسانى والالهى، إلغاء الفرق بينهما. فالعلم الانسانى يأتى بطلب وتكلف وحيل، وهى نظرية المعرفة ومناهج البحث، فى حين أن العلم الأهلى يعطى بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية ولا زمان ولا منطق ولا

---

(١) رسائل جـ٢ الجو ص ٩٢-٣، المد والجزر ١٣٣.

رياضيات. تكفى إرادة الله وتطهير النفس وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالته.

وهى تفرقة غير دقيقة. فالجانب الحدسى فى العلم الانسانى يأتى بلا تكلف وعناء. إنما يأتى بغتة مثل العلم الالهى. والجانب النظرى فى العلم الانسانى يأتى أيضا بلا تكلف نظرا لوجود بداهات العقول والمعارف الفطرية. ويأتى العلم الالهى بتكلف وعناء، سماع النبى له، ونزع نفسه من بين جنبيه، وثقله وكأنه يحمل الجبال، وخوفه وارتعاشه "زملونى، زملونى"، "دثرونى، دثرونى". كان الرسول يبحث قبل الوحى عن الحقيقة، ويتعبد فى غار حراء. كما أنه بعد التبليغ جاهد الكفار والمنافقين، وحارب وعانى، وجرحت ثنيته. واستعمل الرسول عقله واجتهاده فى الفهم والسلوك والحوار والحرب، وأشار عليه الناس. ولا يأتى العلم اللدنى عند الصوفية إلا بعد الرياضيات والمجاهدات وعناء الطريق ومشاقه. وأن قيمة العلم الانسانى هو فى البحث والطلب. ولو خير الانسان بين البحث عن الحقيقة وإعطائها له جاهزة لآثر البحث عنها[1].

ويمتاز العلم الالهى بالايجاز والبيان وقرب السبيل والاحاطة بالمطلوب على عكس العلم الانسانى الذى فى حاجة إلى دأب طويل فى البحث والتريص. فعندما سئل الرسول "من يحيى العظام وهى رميم" أجاب الوحى ﴿قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ إلى قوله ﴿كن فيكون﴾. فهو دليل عقلى سمى فيما بعد قياس الأولى، بين وموجز. يبين الكندى عقلانية الوحى ووسائل إقناعه مما يبين حاجة العلم الالهى إلى العلم الانسانى ليفهمه ويبين عقلانيته وطرق إقناعه. ربما لم يكن السؤال عن الأمد والخفية بل عن الواقع ومسائله وحياة الناس ومن ثم توضع المسائل النظرية مثل الروح بين قوسين.

والحقيقة أن الكندى يعلى من شأن العلم الالهى على حساب العلم الانسانى. هل كان الاعجاب باليونان قد بلغ درجة الاعلاء من شأن العلم الالهى على حساب العلم الانسانى وإفساح المجال للوحى كى يكون أعلى من الفلسفة أم أن ذلك طبيعى فى البداية حتى ينشأ التعادل بعد ذلك عند الفارابى وابن سينا واتفاقهما معا عند ابن رشد؟ ولم الاقلال من شأن العلم الانسانى، المنطق والرياضيات من أجل الدفاع عن العلم الالهى؟ وكيف يأتى يقين العقول من الله وليس من يقينها الداخلى ومنطقها وطرق النظر

---

(١) ولسنج له عبارة مشهورة فى ذلك: لو وضعت الحقيقة فى يمينى والبحث عن الحقيقة فى يسارى لاخترت يسارى. لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ص١٨-٥٦.

والاستدلال؟ ولماذا لا يكون العلم الالهى وسيلة لادراك العلم الانسانى مادام الله قد تكلم للبشر، وأرسل رسله للناس وتحدث بلغة البشر وبصور البشر، وقرب نفسه للناس بلغتهم ويبين لهم مصالحهم؟ واضح أن الكندى مازال متكلما أو فقيها داعية إلى القرآن. يرجع أساليب القرآن على منطق اليونان فى بداية الحضارة الاسلامية كما رجحها السيوطى فى نهايتها فى فترتها الأولى. ويستعمل عبارات الكافرين والمؤمنين، وهى عبارات غير فلسفية بل فقهية لا تدل على حوار بل على قطيعة ورفض واستبعاد(1).

ويبين الوحى خروج الشيء من نقيضه، النار الحمراء من الشجر الأخضر وهو دليل على الاعجاز. إذ يخرج الشيء من ذاته ولكنه لا يخرج من نقيضه. إذا خرج الشيء من ذاته، والذات من ذات، تسلسل الأمر إلى مالا نهاية. الله يخلق الأجرام من لا أجرام، والأيس من الليس. كذلك خلق السموات والأرض فى لازمان فى حين أنكر الكفار ذلك قياسا على أفعال البشر. كلما عظم الخلق احتاج إلى زمان أطول. والله لا يحتاج إلى ذلك.

والحقيقة أنه إذا كان خلق الشيء من نقيضه دليلا على القدرة فانه يكون أيضا دليلا على السحر كالساحر الذى يخرج حمامة من كمه، وأمواسا من فمه، ونارا من حلقه، وبيضة من علبة خاوية. والجدل ممكن فى الطبيعة، إخراج الشيء من نقيضه. بل ممكن أيضا فى العقل بدليل إخراج اللاهوت السلبى من نقيضه، ووصف الله مناقضا لوصف الانسان، ووصف الانسان مناقضا لوصف الله. ولماذا لا تستمد النار من النار إلى مالا نهاية؟ هل من الضرورى لاثبات العلم الالهى إيقاف التسلسل إلى مالا نهاية، والانتهاء إلى نار أولى خلقها الله من نقيضها؟ هناك تصور دائرى لعلاقة العلة بالمعلول أن تكون العلة معلولا وأن يكون المعلول دون ما حاجة إلى علة أولى أو نار أولى. التصور الطولى هو التصور الدينى. والتصور الدائرى هو التصور العلمى. وكيف يمكن الخلق فى لا زمان، والزمان شرط الخلق لما فيه من توتر، وليس عيبا أو نقصا؟ ليس العلم الالهى علما عجيبا وآيات فاصلة على نقيض العلم الانسانى وتفسير الظاهر بالجواهر الثوانى. بل هو علم يمكن فهمه بالعقل، والتحقق من صحته بالتجربة. كانت المعجزات دليلا على صدق الأنبياء لا على صحة الوحى قبل أن يكتمل العقل ويصبح قادرا بنفسه على التصديق. كما أنه علوم مصلحية دفاعا عن مصالح الناس وليس به أعاجيب ولا

---

(1) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٣٧٣-٣٧٤.

آيات ولا أسرار كما هو معروف من صفاته فى تاريخ الأديان السابقة على الاسلام.

فالحقيقة أنه لا يمكن التمييز بين العلمين، الالهى والانسانى. فالوحى يقوم على أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، أى أنه مرتبط بالمكان والزمان ومقيس على القدرة الانسانية ومطابق للفطرة وليس خارج الطبع والجبلة. والوحى بعد التصديق والاقناع الحر يصبح طبيعة ثانية وتعبيرا عن الكمال، وتحقيقا للغاية الانسانية. ولا يتبعه الانسان عن طاعة وانقياد أعمى كالبهيمة العجماء. العلم الالهى علم إنسانى بدليل إرساله للانسان. موضوعه إنسانى، ولغته إنسانية، وتصوراته وتشبيهاته إنسانية، وفكره نظام إنسانى. بل إن الكندى يستشهد بلغة العرب وبشعر العرب لفهم نصوص الوحى مما يدل على عدم استغناء العلم الالهى عن العلم الانسانى. ويحيل إلى عادة العرب فى تشخيص الطبيعة والحديث عن مظاهرها والتعامل معها تعاملا إنسانيا، مخاطبة الليل وكما فعل القرآن فى ﴿جدار يريد أن ينقض﴾ ونسبة الارادة إلى الجماد. والعلم الالهى فى حاجة إلى العلم الانسانى، صفاء النفس وطهارة القلب. فالاختيار الالهى للأنبياء ليس اختيارا بلا شروط وبلا ضرورة اجتماعية وحاجات بشرية وما تفرضه ظروف المجتمعات فى مراحلها التاريخية مثل وضع شبه الجزيرة العربية وتشتت قبائلها والتعبير عن ذلك فى ايديولوجية الوحدة والقوة فى وقت انهيار امبراطوريتى الفرس والروم.

كيف لا يتأسس العلم الالهى ويكون بلا أساس، مجرد التعبير عن الارادة الالهية، مجرد إلهام للرسل يطلب من الناس الانصياع وكأنهم آلات لا إرادة لها؟ إن كل محاولات تأسيس العلوم إنما كانت لتأسيس العلم الالهى موضوعا ومنهجا مثل علم أصول النظر، علم العقائد، وعلم أصول العمل، علم أصول الفقه. ودون ذلك يتحول العلم الالهى إلى نوع من الاغتراب الدينى بدلا من ان يتوجه الله إلى الانسان يتوجه الانسان إلى الله، فينقلب قصد الله وهو الانسان، ويبدل اتجاهه. إلا تقوم علوم الأنبياء أيضا على مقدمات وأوائل وأصول؟ وهل تنقاد العقول لها بالتبعية أم بالبرهان؟ (1)

إن ارتباط العلمين فى صالح العلم الالهى أولا. إذ يؤدى العلم الانسانى إلى اكتشاف العلم الالهى وهو علم الربوبية. العلم الانسانى ليس مستقلا بذاته وليس غاية فى ذاته بل وسيلة لادراك العلم الالهى. ويترقى إلى عدة مراتب أولى وثانية وثالثة حتى

---

(1) السابق ص ٩٢-٩٣/٣٧٤-٣٧٦.

يصل إلى أقصى مرتبة وهو علم الربوبية. الفلسفة صناعة الصناعات، وحكمة الحكم، مجرد مرتبة أولى ثم ثانية وثالثة حتى تصل إلى علم الربوبية. وكل علم يقوم على العلم الآخر. ومن ثم يقوم العلم الالهى على أسس العلم الانسانى وأوائله حتى لو وهبه الله لمن يشاء اعتمادا على الأمر. فالأمر لا يكون مفهوما إلا بأوائل العلوم وبداهات العقول، ولا يدرك العلم إلا أهل الاختصاص والذى وصل فى علمه إلى مرتبة تؤهله لأن يكون عالما. ومن يبلغ هذه المرتبة يقصر فهمه (١).

٢- **نظرية المعرفة ومناهج البحث.** نظرا لأن الكندى أول الفلاسفة المتميزين عن المترجمين فقد اهتم بنظرية المعرفة ومناهج البحث الفلسفى والمنهج فى بداية التفلسف له الأولوية على الموضوع. ومعظم الأحكام على الموضوعات مشروطة بطرق الوصول اليها (٢).

ونظرا لأهمية مناهج البحث فان الكندى يذكر بها فى خاتمة رسالته فى الفلسفة الأولى وفى مقدمتها. ويبرز فى معظم رسائله أهمية المنهج والمران فيه (٣). فمثلا نظرا لأهمية المنهج الرياضى يعاد إلى التذكير به أحيانا فى نهاية الرسالة "إيضاح تناهى جرم العالم". كل رسالة من رسائل الكندى تقوم على منهج أو عدة مناهج فى نفس الوقت. كان الكندى على وعى بالمنهج، القسمة، والحد، والترتيب، والمبادىء الأولى يذكرها فى بداية الرسالة أو فى نهايتها ويشرحها قبل استعمالها أو بعده.

وتتعدد المناهج بين الحسية، والعقلية، والرياضية، والبرهانية، والتى تقوم على القسمة، وتحليل اللغة والتأويل، والاشراقية والتاريخية فى آخرها وهى تسعة. وتتداخل فيما بينها خاصة الخمسة الأولى لاعتمادها أساسا على العقل، والأربعة التالية لأنها تعتمد على اللغة.

أ- **الحس والعقل.** ونظرا لأن حدس الكندى الرئيسى هو التصور الثنائى للعالم، الأساس النظرى للخلق فان طرق المعرفة نوعان: الحس والعقل. والمعلومات نوعان: المحسوسات والمعقولات. والعلوم علمان: علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة. ويبدو أن هذا التفكير فى مناهج البحث هو بداية تكوين علم المنطق فى البنية الثلاثية للحكمة عند

---

(١) السابق ص ٩٢-٧٣ وأيضا فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض، رسائل جـ٢ ص ٩٠-١٠٠.

(٢) مثال ذلك ديكارت واضع المنهج العقلى، وبيكون واضع المنهج التجريبى، وهيجل صاحب المنهج الجدلى، وهوسرل مؤسس المنهج الظاهرياتى.

(٣) رسائل جـ١ فى ماهية النوم والرؤيا ص ٢٩٣، إيضاح تناهى جرم العالم ص ١٩٢، الجواهر ص ١٦-١٨.

ابن سينا: المنطق، والطبيعيات، والالهيات.

طريق المحسوسات طريق الصبى فى تعلم الرياضيات لأنها متصلة بالحواس ومفارقة لها فى نفس الوقت. ثم يظهر علم ما بعد الطبيعة بعد ذلك الذى لا يحتاج إلى المحسوسات. وهى القسمة الثلاثية للموجودات التى ظهرت بعد ذلك عند ابن سينا الكثرة، ومع الكثرة، وقبل الكثرة. فالرياضيات بين الطبيعيات والالهيات وليست مع المنطق. ومع ذلك، الرياضيات أقرب إلى ما بعد الطبيعة. فكلاهما بحث فى ما لا هيولى له بالاضافة إلى أن علم الطبيعة يبحث فيمالا يتحرك. لذلك تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى تفوق الطبيعة والبحث فيها بعد تمثلها فى النفس على قدر عاداتهم للحس. إذ يسهل التعليم على التضاد، بتشبيه المجرد بالمحسوس. لذلك يسهل تعليم الخطب والرسائل والشعر والقصص والخرافات لارتباط ذلك كله بالعادة منذ النشوء. فالحس بداية المعرفة(١).

وعلم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة. والانفعالات حركات النفس. فالنفس جز من الطبيعة وليست موضوعا مستقلا. لذلك لم تظهر النفسانيات إلا عند إخوان الصفا فى القسمة الرباعية للحكمة. وماهية النوم والرؤيا من موضوعات النفس وهو من العلو الطبيعية (٢). الطبيعة علة أولى لكل متحرك أو ساكن. وهى أشياء ذات هيولى. لذلك ا يمكن النظر فيها كما ينظر فى العلم الرياضى لأنه يختص بما لا هيولى له. ولا يكون الفحص فيها على نحو طبيعى وإلا تم الخلط بين العلمين والحود عن الحق. لذلك يجد تحديد موضوعات العلوم. علة الأشياء الطبيعية المتحركة مثل الطبيعيات أو طبيعة علة كور الذات وهو غير متحرك مثل علم ما فوق الطبيعة. ويستعمل الكندى تعبير "ما فوق الطبيع وليس ما بعد الطبيعة توجها من الموروث وتصورا دينيا لله على أنه فوق وأعلى. ومن ، يكون السؤال: هل مقياس التمييز بين الطبيعى وما فوق الطبيعى هو الحركة، الأول متحر والثانى لا يتحرك؟ وهل الميتافيزيقا علم مالا يتحرك؟ وهل الحركة بالضرورة مادية أم ا هناك حركة الفكر والشعور والوجدان؟ ولماذا يكون موضوع ما بعد الطبيعة أو الالهيات بتعبير ابن سينا الثبات وليس الحركة، الوجود وليس الصيرورة؟(٣). وهل فى الحديث ع الطباع علة للحركة أكثر من مدرسة الطبائعيين الاعتزالية؟

---

(١) الفلسفة الأولى ص ٨٨-٨٩.

(٢) رسائل جـ١ العلة ص ٢٣٧، فى ماهية النوم والرؤيا ص ٢٩٣-٣١١/٢٩٣.

(٣) موضوع الميتافيزيقا عند برجسون وإقبال حركة الشعور، وعند الصوفية الارتقاء فى الأحوال والمقامات

والتمييز بين العلوم، الطبيعيات والالهيات بداية إحصاء العلوم عند الفارابى وأقسام العلوم العقلية عند ابن سينا. والسؤال هو: هل صحيح أن ما بعد الطبيعة لا يتعلق بالمحسوسات أم أنه قائم على التشبه بالحس ثم نفيه وتجريده، وهو موقف المهندسين فى الالهيات؟ هل تدرس الميتافيزيقا بالمنهج التمثيلى الحسى، ورد موضوعاتها إلى النفس كما تعود الحس مثل الصبى فى تعليمه وكما هو الحال فى الخطابة والشعر والقصة والرسالة وكما هو الحال فى رواية الأحاديث والخرافات فى بداية نشأتها؟ هل هذا نقد مبطن للكندى لاستعمال أساليب الخطابة والجدل فى الميتافيزيقا مثل ابن رشد فيما بعد، أم أن هذا انكار منهج تحليل التجارب الحية وإن كان يبحث أيضا عن الخالص ولكن ابتداء من التجربة الحسية؟ هل هذه دعوة إلى التنزيه كما هو الحال عند المعتزلة ضد التشبيه عند الأشاعرة؟

يعتمد الكندى على شهادة الحس، وأكثر اعتماد العوام عليه. وقد يوسع مفهوم الحس فيصبح الملاحظة والمشاهدة، ورؤية العادات والطباع. ويعتمد على مشاهدة الطبيعة والجغرافيا المحلية فى مصر والعراق. جو مصر شمالا وجنوبا، وأثر البحار على المطر. ويتحدث عن بحر الاسكندرية والحبشة، ويعتمد على القياس الجغرافى، وتحديد البحر الأبيض المتوسط بالفاعل بين ليبيا وأوربا طولا، وبين مصر والمغرب عرضا، وطولا بين الشام من ناحية صيدا وصور والمغرب والأندلس إلى ناحية أعلام هرقل. والبحر الأبيض المتوسط وسط العالم، وآخر عمارة الأرض. ويتحدث عن بحر الحبشة والبحر الأحمر والمحيط الهندى ونهر النيل. ويضع طنجة فى الأندلس. كما أن أعلام هرقل والبحر الأبيض المتوسط وسط العالم وآخر عمارة الأرض. ويتحدث عن بحر الحبشة (البحر الأحمر) أو المحيط الهندى أو نهر النيل، ويقيس المسافات بالأميال، ويشاهد التضاد فى الطبيعة. فالمطر سبب المضادات فى الطبيعة، الحرارة والبرودة، والتمدد والانقباض، وهو تفسير علمى للظاهرة الطبيعية بالحركة. ومع ذلك للطبيعة أوائلها ومقدماتها التى عليها يقوم العلم. يفسر الكندى ظواهر الطبيعة طبقا للملاحظة للظروف والأسباب المحسوسة مستبعدا كل تفسير خيالى أو أسطورى أو حتى استنادا إلى استنباط من أصول نظرية مجردة. منهج الكندى أقرب إلى روح العلم والاستناد إلى التجارب. وتعتمد ملاحظة التجربة على قياس كمى دقيق وقت دوران القمر بالدقائق والثوانى، ولحركته وسرعته على الجرم الأوسط. وكما نشأت الجغرافيا من الاعتماد على الحس والمشاهدة كذلك نشأ علم الفراسة عند العرب من تحويل الأثر المادى إلى دلالة

غير مادية [1].

ويختلط الحس الخارجى بالحس الباطنى خاصة فى موضوعات نفسية تقوم على الاستبطان مثل النوم والرؤية. فالقوة الحسية تعمل بآلات، هى الحواس، الآلات الثانية فى حين أن القوة المصورة لا تعمل بآلة بل بعصب فى الدماغ، الآلة الأولى، ويقوم الكندى بتحليل عضوى للحس كآلة خارجية وإرجاعها إلى عصب الحس فى الدماغ كما هو الحال فى علم التشريح [2]. ويوحد بين المحسوس والحاس، بين الموضوع والذات فى النفس لانتاج شيء ثالث هو الصورة. ولا يختلف المحسوس والحاس والصورة الحسية عن العقل القابل للصور الحسية [3].

والاعتماد على شهادة الحواس يؤدى إلى تحليل العلل كما هو الحال فى علم الأصول. والبحث عن العلة بحث مركب من عدة بحوث. أولا البحث عن العلة المباشرة إجابة على سؤال "لم". وهى أشياء تتم بالملاحظة والمشاهدة والتجربة. ثانيا سبب العلم بالأشياء، العلم بعلة العلم وليس فقط علة الظاهرة حتى يمكن التحقق من صدق العلم ومراجعة أخطائه. ويعتمد فى ذلك على القياس العلمى أى على العلم الكمى أو على طلب الحجة والدليل والبرهان العقلى. ثالثا دخول الدين فى العلم ليس كمسألة دينية بل كمسألة عقلية. فلا فرق بين السؤال عن علل الظواهر الطبيعية وبراهين المسائل الدينية. العلم واحد.

وتتضح هذه المستويات الثلاثة للبحث العلمى فى عدة أمثلة. أولا البحث عن سبب جمود البخار فى الجو والماء إذا ارتفع فى الهواء مع أنه طبقا لطبيعة الحرارة والرطوبة أنه يسخن بحركة الفلك، وأن حر الأرض يصل الينا من حركة الفلك. وسبب معرفة الفيلسوف أن أقصى ارتفاع للبخار فوق الأرض ستة عشر اسطاديا، وسؤاله عن أقرب مسافة بين الأرض وأقرب غيم وسبب هاتين المسافتين والحجة عليهما. ثانيا فى حالة الصحو دون غيم وفى حالة الغيم هل يمكن معرفة موضع الصحو على قدر عرض البلد أو على قدر تعدد الفراسخ؟ ثالثا إذا كانت الأعداد بلا نهاية فكيف تكون المعدودات بلا نهاية؟ [4]. واضح تكوين الطبيعيات من البحث العلمى فى الطبيعة.

---

(١) رسائل جـ٢ الجرم الحامل ص ٢٦٧، الحيلة ص ١٠، المطر ص ٧٠-٧٥، المد والجزر ص ١١٩-١٢٠.

(٢) النوم ص ٣٠٠-٣٠٢.

(٣) وهذا ما تفعله الظاهريات فى التوحيد بين Nose, Nome.

(٤) رسائل جـ٢ ص ٩٠-٩١.

وقد تتداخل مناهج البحث عن العلة مع مناهج أخرى عقلية لتحديد المفاهيم مثل البحث عن علة المد والجزر مع تحديد المفاهيم. فقد يكون لهما معنيان، يتم استعمالهما على التبادل، ومن ثم يجب رفع الخلط بينهما. وربما يوجد لكل معنى علة. ومن ثم تجتمع علتان على نفس الظاهرة. ويكون الاعتماد فى ذلك على الحس. كما يعتمد البحث عن العلة على المقاييس الكمية الدقيقة لقياس مساحة الأرض. وقد يكون التعريف بالحد والرسم، مثل تعريف المد والجزر رسما بأنهما المد البحرى. ويظهر هذا التداخل فى المناهج فى تحليل ظاهرة المد والجذر فى حالتين. فزيادة الماء فى العيون له علتان. وقبول بطون الأرض الماء على وجهين وخروجه لعلتين. ويعلم ذلك بالحس. وهناك قياس لطول بحر الحبشة وعرضه فى حين أن البحر الأبيض المتوسط الفاضل عرضه بين ليبيا (لوبيا) وأوروبا (أورفى) وطوله من صور وصيدا بالشام إلى أعلام هرقل بالأندلس آخر عمارة الأرض المتصل ببلاد العرب [١].

والغالب هو الجمع بين الحس والعقل. لا يدرك الحس وحده دون العقل. الحس مجرد انطباع، ويصبح إدراكا بنور العقل. كما أن العقل لا يدرك إلا إذا كان مرتبطا بالحس. ولا يمكن معرفة لون السماء إذا كانت ذات لون بالاستدلال وحدة دون إدراكه بالحس. والأدلة العقلية على وجود الله من هذا النوع، دليل العناية والتدبير يبدأ بالحس ثم يدرك بالعقل واستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وضرورة وجود المدبر. بل إن العقل نفسه موجه بالغاية والقصد إلى الحق. وكما يحتاج الحس إلى العقل يحتاج العقل إلى الحق، وهو نور العقل أو بصر العقل أو عين العقل واليقين المبدئى، وربما تقوى النفس [٢].

ب- **المقدمات الرياضية**. ويتجلى عمل العقل فى عدة خطوات متناثرة منها البداية بالمقدمات الرياضية. وهى أشبه بالمصادرات. وتعادل بداهات الحس والمشاهدة. الأولى للاستنباط، والثانية للاستقراء. وكلاهما بديل عن النقل عند المتكلمين والفقهاء. وهى مقدمات بديهية لا تحتاج إلى برهان، واضحة بذاتها دون توسط من الحس أو التجربة. وتتضح هذه المقدمات فى رسالة "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم" ورسالة "إيضاح تناهى جرم العالم[٣]. واستعمال المقدمات الرياضية من باب تعريف المجهول بالمعلوم.

---

(١) رسائل جـ٢ المد والجزر ص ١١٠-١١٣/١٣٢.

(٢) السابق، العلة ص ٢١٤-٢١٥، الجواهر ص ١٦٧، فى علة اللون اللوزوردى الذى يرى فى الجو من جهة السماء ص ١٠١.

(٣) وذلك مثل أ- كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية ب- المتساوية أبعاد ما بينها

ولما كان لا يوجد أوضح من المقدمات الرياضية استعملها الكندى أساسا للبراهين الفلسفية. فالوضوح الرياضى أساس البرهان الفلسفى. ولا يمكن التضحية بالوضوح الرياضى بسبب العقائد والجدل التى يسميها "اللجاجة". هى مقدمات رياضية يشهد لها الحس عند كل الناس ولا تحتاج إلى براهين أخرى لتفسير الألفاظ. ومن ثم تعتمد العقائد مثل تناهى جرم العالم على المبادىء الرياضية والمقاييس المنطقية والمشاهدات الطبيعية. المبادىء الرياضية جزء من كل ولا تقوم وحدها[1]. ومع ذلك كل موضوع مستعين بنفسه عن غيره لأن له وضوحه الخاص حتى لو كثرت البراهين. مهمة المبادىء الرياضية التخفيف على القارىء والتوضيح له بمبادىء متوسطة للحس والعقل.

هذه المقدمات الرياضية كيفية أو كمية كالمقدمات المذكورة فى "ماهية مالا يمكن أن يكون لا نهاية وما الذى يقال لا نهاية له"[2]. وقد تبتلع الرسالة كلها كما هو واضح فى "إيضاح تناهى جرم العالم" [3]. وإثبات تناهى الجرم نتيجة للعلوم الرياضية وليس تأويلا لعقيدة دينية. وهذا هو الفرق بين الفلسفة والكلام. المقدمات الرياضية هى الشروط الوضعية أى الأسس العلمية. فالرياضة وضع مثل الشريعة فى علم الأصول[4]. وتبدأ المقدمات الرياضية بتعريف مفاهيم المصادرات مثل عظم متجانس. فالعظم ماله طول فقط أى الخط أو ماله طول وعرض وهو السطح أو ماله طول وعرض وعمق وهو الجرم. والعضام المتجانسة هى التى خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام[5].

نهاياتها واحدة بالفعل والقوة جـ- ذو النهاية ليست له نهاية د- كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم هـ- كل جرمين متناهى العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهيا العظم. وهذا واجب فى كل عظيم وكل ذى عظم و- الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأعظم منهما أو بعد بعضه، وحدانية ص ٢٠٢.

(١) تناهى جرم الرسائل جـ ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) وذلك مثل: أ- ان كل شىء ينقص فانه الذى يبقى أقل مما كان من قبل أن ينقص منه ب- كل شىء ينقص منه شىء فانه إذا سار اليه ما كان نقص منه عاد إلى المبلغ الذى كان أولا جـ- كل أشياء متناهية فان الذى يكون منها إذا جمعت متناه د- إذا كان شيئا أحدهما أقل من الآخر فان الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه، وإن عد كله فقد عد بعضه، مائية ص ١٩٤-١٩٥.

(٣) رسائل جـ٣ ص ١٨٦-١٩١.

(٤) السابق، تناهى جرم العالم ص ١٨٦-١٨٧.

(٥) وذلك مثل: أ- الاعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية ب- إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير مساوية جـ- لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أقل من الآخر لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه د- الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه جملتها متناهية.

ويستعمل الكندى نفس المنهج لاثبات أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل بوضع عدة مقدمات أولية ثلاث[1]. كما يستعمل الرسم الرياضى لاثبات أن نهاية الجرم الأقصى لابد وأن تكون كرية، محولا الطبيعة إلى رياضة. ومن ثم تكون مراتب الاستدلال: المقدمات الرياضية، والأقوال الطبيعية، والحجج المنطقية، والبرهان الفلسفى[2]. وكلها منطق داخلى دون ما حاجة إلى شواهد نقلية من الوافد أو الموروث. كما استعمله أيضا فى "السبب الذى نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطقسات" بالبرهنة على التقابل بين المجسمات الخمسة والعناصر الخمسة بالبراهين الرياضية مما يدل على انبثاق الالهيات من الطبيعيات الرياضية أو من الرياضيات أى من اجتماع المنطق والطبيعيات باحالة بعض الموضوعات الطبيعية إلى أقاويل منطقية. كما هو الحال فى رسالة "الجواهر الخمسة" [3]. لذلك قد يستعمل الكندى المنهج الطبيعى المنطقى دون الاعتماد على المقدمات الرياضية مباشرة. فيبدأ بالتعريفات ثم بالبراهين الداخلية المنطقية عليها[4]. ويظل السؤال: إلا يؤدى ذلك إلى تحصيل حاصل، مجرد بيان اتساق العقل مع نفسه؟ إلا يؤدى ذلك إلى الوقوع فى الصورية بعيدا عن الأسس العملية فى حياة الأفراد والمجتمعات وحركة التاريخ وقوانينه؟

جـ- البرهان. وكل مقدمة رياضية لها حق ومثال وبرهان. ومن ثم يتم الانتقال من المصادرات الرياضية إلى البراهين الفلسفية. فالرياضة سابقة على المنطق، والمنطق سابق على الفلسفة.

ولا يوجد لكل مطلب برهان. فإذا كان المطلب نفسيا أو وجوديا أو حسيا أو بديهيا فلا برهان عليه. أما الوجود العقلى فيحتاج إلى برهان عقلى استدلالى. وليس للبرهان برهان وإلا استمر الأمر إلى ما لا نهاية، واستحال العلم، ولما وُجد شيء البتة يمكن البرهنة عليه لأن مالا ينتهى إلى أوائله فلا يكون معلوما. ومن ثم يستحيل إقامة علم

---

(١) هذه المقدمات هى: أ- الجرم الأقصى يدور حول مركزه ويتحرك على الوسط ب- لا يمكن أن يكون هناك جرم لا نهاية له جـ- لا يوجد خارج العالم لا خلاء ولا ملاء لأن الأجرام المضلعة أو القواعد أو الزوايا لا تدور حول المركز. رسائل جـ٢ ص ٤٨-٥٣.

(٢) وذلك مثل شجرة المعرفة عند ديكارت، الطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق.

(٣) رسائل جـ٢، الأشكال ص ٥٤-٦٣، جواهر ص ٢٦٥.

(٤) رسائل جـ٢، طبيعة الفلك ص ٤٠.

للبرهان على البرهان مثل علوم ما بعد المنطق أو ما بعد الرياضيات[1].

ولكل علم وسيلته فى البرهان. فلا تطلب الرياضيات بالاقناع، ولا الالهيات بالحس والتمثيل، ولا الطبيعيات بالجوامع الفكرية، ولا البلاغة بالبرهان. ولا البرهان بالبرهان. العلم الرياضى برهانى صرف لا حجاج فيه ولا جدال. والعلم الالهى لا حس فيه ولا تمثيل لأنه يقوم على التنزيه وقابل للبرهان[2]. والعلم الطبيعى لا تأمل فيه بل يخضع للتجريب. والبلاغة لا برهان عليها لأنها تقوم على التأثير. لكل علم منهجه، والتمييز بين العلوم هو تمييز بين المناهج. وكما تتعدد العلوم تتعدد المناهج، الاقناع، والأمثال، وشهادات الأخبار، والحس، والبرهان. والجمع بين هذه الطرق كلها فى مطلب واحد تقصير أو كشف لتعدد المناهج[3].

وقياس صحة البرهان هو الاتساق، اتساق النتائج مع المقدمات وإلا كان خلفا أو محالا. لذلك تكثر عبارات مثل "وهذا خلف لا يمكن"، "وهذا من أشنع المحال". يتم الاستدلال عن طريق إثبات تناقض الخلف، إذا فرض جرم لانهاية له عن طريق الزيادة والنقصان فيه بناء على المقدمات الطبيعية الأولى فباقى النظريات عن تناهى الزمان والحركة صادرة عن النتيجة الأولى، تناهى الجرم[4]. وتناهى الزمان والحركة، معا نظراً لأن الزمان مدة الحركة. هناك زمان وحركة مادام هناك إبداع أى خروج من القوة إلى الفعل. وبرهان الخلف، إثبات التناقض الناشئ عن القول بالضد لا شأن له بأرسطو بل هو من طبيعة الفكر الانسانى، وموجود فى أصل الموروث، القرآن والحديث، حتى وإن وُجد فى الوافد.

د- **القسمة العقلية**. يستعمل الكندى وغيره من الحكماء طريقة القسمة العقلية التى تعتمد على الأقاويل البرهانية والتى تعطى بنية للموضوع الكلى من خلال أقسامه[5].

---

(١) رسائل جـ١ ص ١٥١.

(٢) وقد أعجب ديكارت وليبنتز واسبينوزا وكانط بيقين الرياضيات وإمكانية استعمالها فى الالهيات.

(٣) الفلسفة الأولى ص ٨٩-٩٠.

(٤) العناصر ص ٥٣، طبيعة الفلك ص ٤٢، سجود ص ٢٥٥. وهذا خلف لا يمكن جـ١ ص٢٢١-٢٢٣/ ٢٣٠، مائية ص ١٩٥/١٩٧، تناهى جرم ص ١٨٩-١٩٠/١٩٢، وهذا من أقبح المحال، الجرم الحامل جـ٢ ص ٦٦، وهذا خلف قبيح جداً، الجواهر ص ٢٦٩، وهذا خلف شنيع، الجواهر ص ٢٦٩.

(٥) رسائل جـ١، سجود الجرم ص ٢٤٧-٢٤٨.

ويسميها الأقاويل المنطقية ظاهرة الايضاح مثل قسمة الفلك أى الجرم إلى حى ولا حى، وقسمة العلة الطبيعية إلى عنصر وصورة وفاعل وغائية، وقسمة المكوّن إلى حى ولا حى، وقسمة كل منها إلى حى ولا حى. ويتدخل البرهان مع القسمة لاثبات المقسوم مثل الحج لاثبات المكان، والاستدلال على أن الزمان ليس إلا القبل والبعد أى العدد. فالبرهان عن طريق القسمة يحتاج إلى برهان عن طريق الاستدلال. ويستعمل البرهان الداخلى لاثبات التناقض كالمحاجة الكلامية، وهو برهان الخلف، إثبات تناقض الضد كما هو الحال فى الوسيلة السابقة لدفع الاحزان. وتقوم القسمة أساسا على التمييز بين المستويات، وهو أساس التصور الدينى الجديد من أجل التوحيد والتنزيه(١).

ومع القسمة يأتى الحد من أجل تعريف المقسوم. فالقسمة أحد وسائل التعريف مثل تعريف الصورة بالقسمة بأنها تفيد إما الكون والفساد فى الجوهر أو الربو والاضمحلال فى الكيف أو الاستحالة فى الكيف. وكذلك تعريف الزمان المتصل بأنه الآن المتوهم الذى يواصل ما بين الماضى والمستقبل. وقد يكون الحد عن طريق القسمة بتحويل المركب إلى البسيط، ومن ثم يتعاون الحد والقسمة على التبادل ولما كان الحد بالجنس والفصل، والهيولى لا جنس لها فلا تحد بالحد. لذلك كان ترتيب الجواهر الخمسة الهيولى والصورة قبل المكان والحركة والزمان. الهيولى والصورة مبادىء المبادىء، أصل العناصر الأربعة عناصر المركبات(٢).

وفى "الجواهر الخمسة" تعريف الهيولى أصغر التعريفات لأنها المبدأ الأول مثل الأصول. وفى رسالة "دفع الاحزان" القسمة من أجل التعريف. فالحزن إما فعلنا أو فعل غيرنا. وإن كان فعلنا فهو إما ما نريد أو مالا نريد. وإن كان فعل غيرنا فاما ما نستطيع دفعه أو ما لا نستطيع دفعه. وتبدأ رسالة "الجرم الحامل بطباعه" بتعريف العناصر الأربعة ثم اللون. ويبدأ الاستدلال فى رسالة "الجواهر" بالعلم الطبيعى بتعريف الجسم بأنه العظم الآخذ الأقدار الثلاثة. وتنقسم حياة الأجسام الحية إلى ذاتى فاسد وعرضى غير فاسد. والأقرب العكس. مما يدل على

---

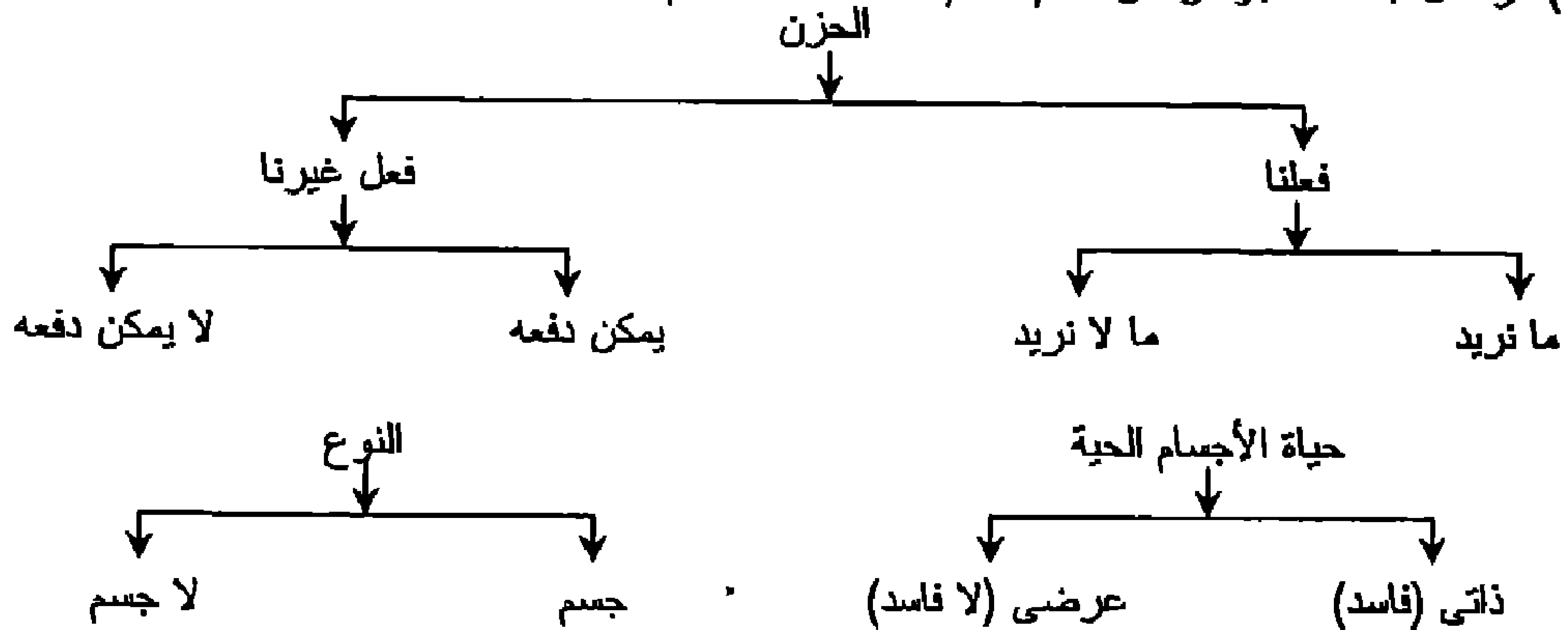
(١) السابق، الجواهر جـ٣٠/١٦-١٨، الحيلة، ص ١٩-٢٠.
(٢) الجواهر ص ٣٤/٣٠.

أن القسمة قد تتبع نسقا عقليا صوريا دون تعريف دقيق للمقسوم[1].

فإذا صعب التعريف الكامل استعمل الكندى التعريف الناقص. وإن استحال الحد استعمل الرسم أو الوصف. وتعتمد هذه الطريقة أيضا على القسمة المتباعدة من أجل إفساح المجال لباقى مناهج المعرفة الأخرى، الحس والعقل[2]. ويصل منهج الرسم أو الوصف إلى مشارف تحليل الخبرات ووصف الماهيات حفاظا على الحد المنطقى الصورى. والماهية هى المائية بلفظ الكندى قبل أن تستقر الألفاظ مثل الأيس والوجود، والليس والعدم، والعلة التمامية أو المتممة والعلة الغائية. ويبدأ وصف الماهية بالتجارب النفسية والعقلية ووصف القوى المتوسطة بينهما. والكل فى الانسان، وهو الجرم الحى النامى. ولا يمكن فهم ما قيل فى ماهية النوم والرؤيا إلا بارجاعها إلى قوى النفس الحسية والعقلية والقوى المتوسطة بينهما. كما يستعمل لفظ "حامل" لأن الوصف للماهية وليس للواقعة. الواقعة حامل للماهية. والأشخاص حوامل للصور المدركة بالحس. بعد القسمة تظهر ماهية الرؤيا كصورة ذهنية. فالصورة ليست فقط بالمعنى الأرسطى ولكن أيضا بالمعنى التخييلى[3]. فعمل القوة المصورة فى النوم أكثر منه فى اليقظة. والاستغراق فى الفكر يؤدى إلى النوم حتى يكتمل عمل القوة المصورة. ويميز الكندى بين الانسان العادى والانسان المتميز، بين الشعور النائم والشعور اليقظ[4].

---

(١) الرسائل جـ١، الجواهر ص ٢٠/٢٦٧/٢٦٩، جـ٢ الجرم الحامل ص ٦٤-٦٨.



(٢) الرسائل جـ١، فى مائية النوم والرؤيا ص ٢٩٣-٣١١.

(٣) الصورة الارسطية Forme والصورة التخييلية Image.

(٤) يوجد هذا التمييز عند هوسرل.

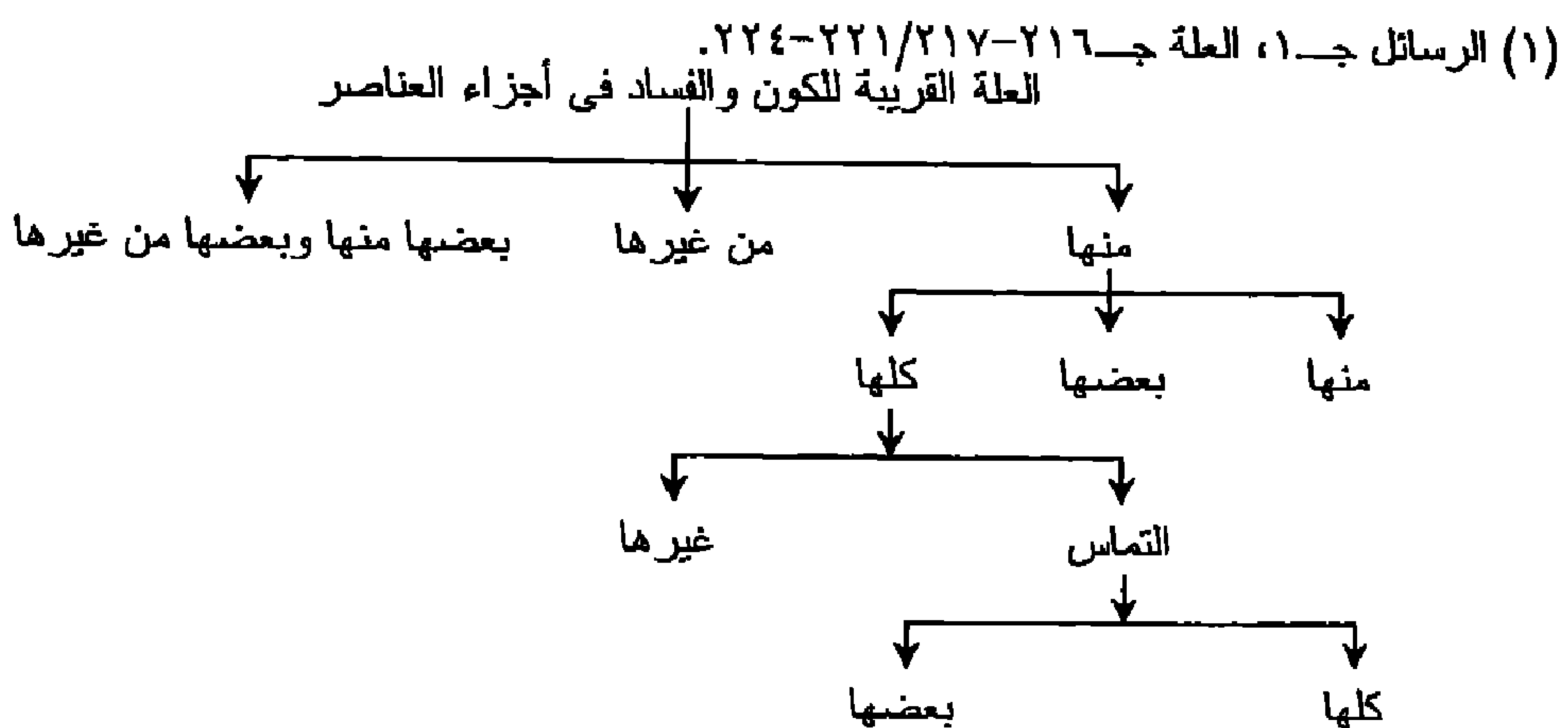
وقد تكون ثنائية أو ثلاثية أو رباعية إلى مالا نهاية. وقد تكون متداخلة من قسمة إلى قسمة، كل جزء فيها قسمة ثانية ثم قسمة كل جزء من القسمة الثانية إلى قسمة ثالثة على شكل عنقود أو هرم. وعادة ما تكون القسمة الثنائية متضادة والثلاثية تضاد ووسط مثل الكل والبعض، الذاتي والعرضي، والكون والفساد، والربوبية والاضمحلال، والنقلة والاستحالة.

والأمثلة على ذلك كثيرة. فالحركة ذاتية أو عرضية. وقد تكون ستة أقسام، إثنان على التضاد مثل ربوبية واضمحلالية، كون وفساد، واثنان ليسا كذلك، مكانية واستحالية. وإن كان فى الذهن أرسطو تكون نقلة واستحالة. والعلة القريبة للكون والفساد فى أجزاء العناصر قسمة ثلاثية قد تكون منها أو من غيرها أو بعضها منها وبعضها من غيرها. ثم ينقسم الجزء الأول من القسم الأول قسمة ثلاثية منها أو بعضها أو كلها. ثم ينقسم الثالث إلى قسمين، في حدود التماس أو فى غيرها. ثم ينقسم الأول إلى كل الأجزاء أو بعضها[1].

وأحيانا تتجاور القسمة ولا يخرج بعضها من البعض الآخر على شكل عنقودى أو هرمى نظرا لغياب الربط بينهما. تنتهى القسمة بقسمة أخرى متجاورة ويصعب ضمهما معا فى قسمة واحدة فى شكل عنقودى وكأننا فى عمليات حسابية متتالية. بل يمكن أن تتوازى وتتجاور وتتشابه لأن وحدة القسمة الكلية لم تظهر بعد، وذلك مثل قسمة الفلسفة إلى علم وعمل، والنفس إلى عقل وحس، والأشياء إلى مالا تفارق الهيولى (الجوهريات والجسمانيات) وقائمة بالهيولى (النفس)، وغير متصلة البتة بالهيولى (الالهية والربانية). وتظل بنية القسمة الثنائية قائمة. فقسمة الفلسفة إلى نظر وعمل هى نفسها قسمة النفس إلى عقل وحس. والقسمة الثانية نتيجة للأولى ومرتبطة بلام التعليل "لأن". وعادة ما تكون القسمة ثنائية ثم تتحول إلى ثلاثية لتسمح بالموجودات المتوسطة مثل النفس التى لا هى تفارق الهيولى مثل الجوهريات والجسمانيات ولا هى التى لا اتصال لها البتة بالهيولى

---

(١) الرسائل جـ١، العلة جـ٢١٦-٢١٧/٢٢١-٢٢٤.

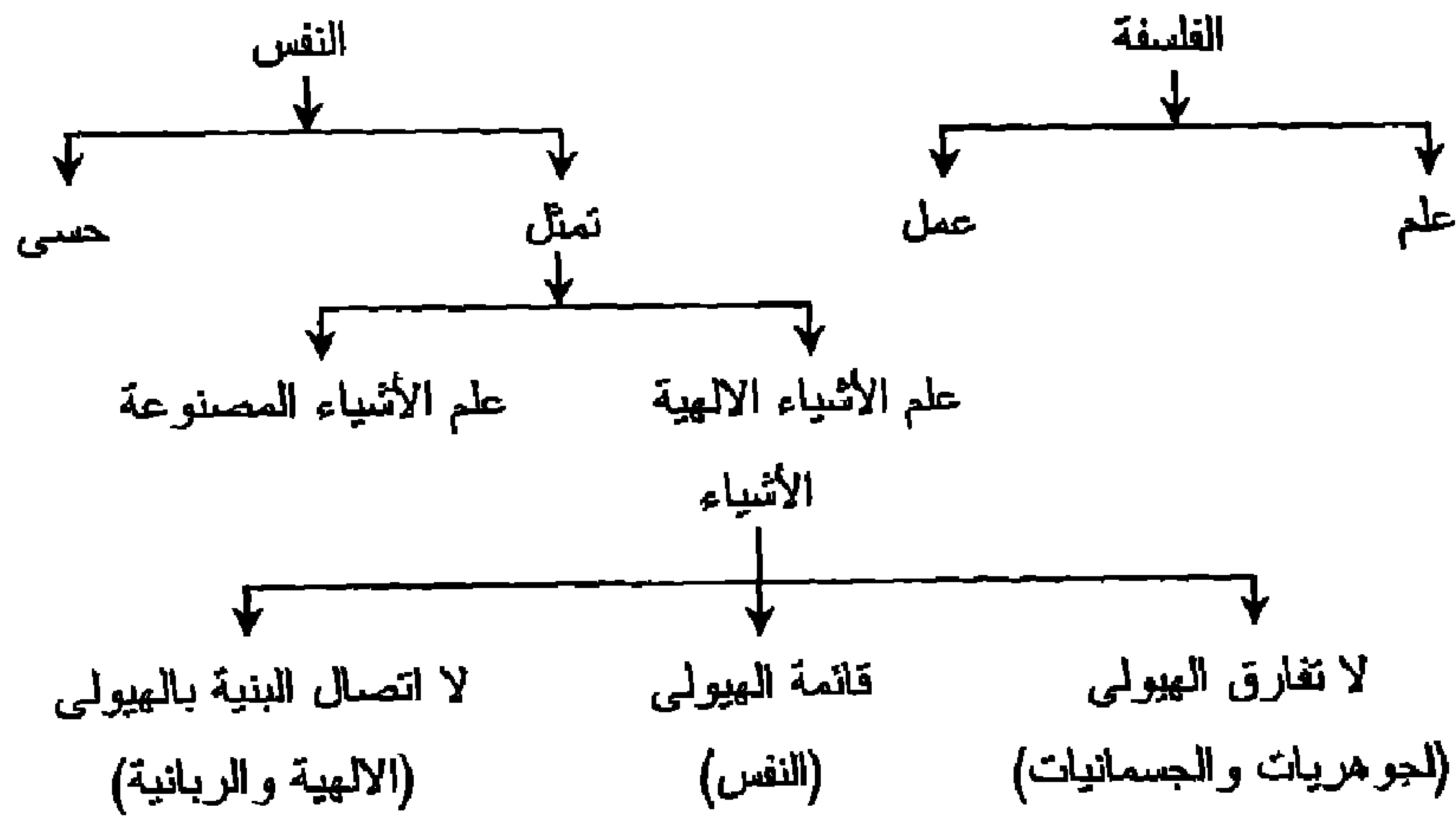


مثل الأشياء الالهية والربانية بل هى قائمة بالهيولى. النفس متوسطة بين الطبيعيات والالهيات، بين الله والعالم. وهو ما استمر فى الفلسفة كلها حتى ابن سينا.والتركيز على العلم دون العمل لأن الموضوع فلسفي وليس أخلاقيا. وينقسم الفكر الذى هو أحد أقسام النفس إلى علم الأشياء الالهية وعلم الأشياء المصنوعة أو المخلوقة أى الالهيات والطبيعيات مؤدية إلى قسم ثالث(١).

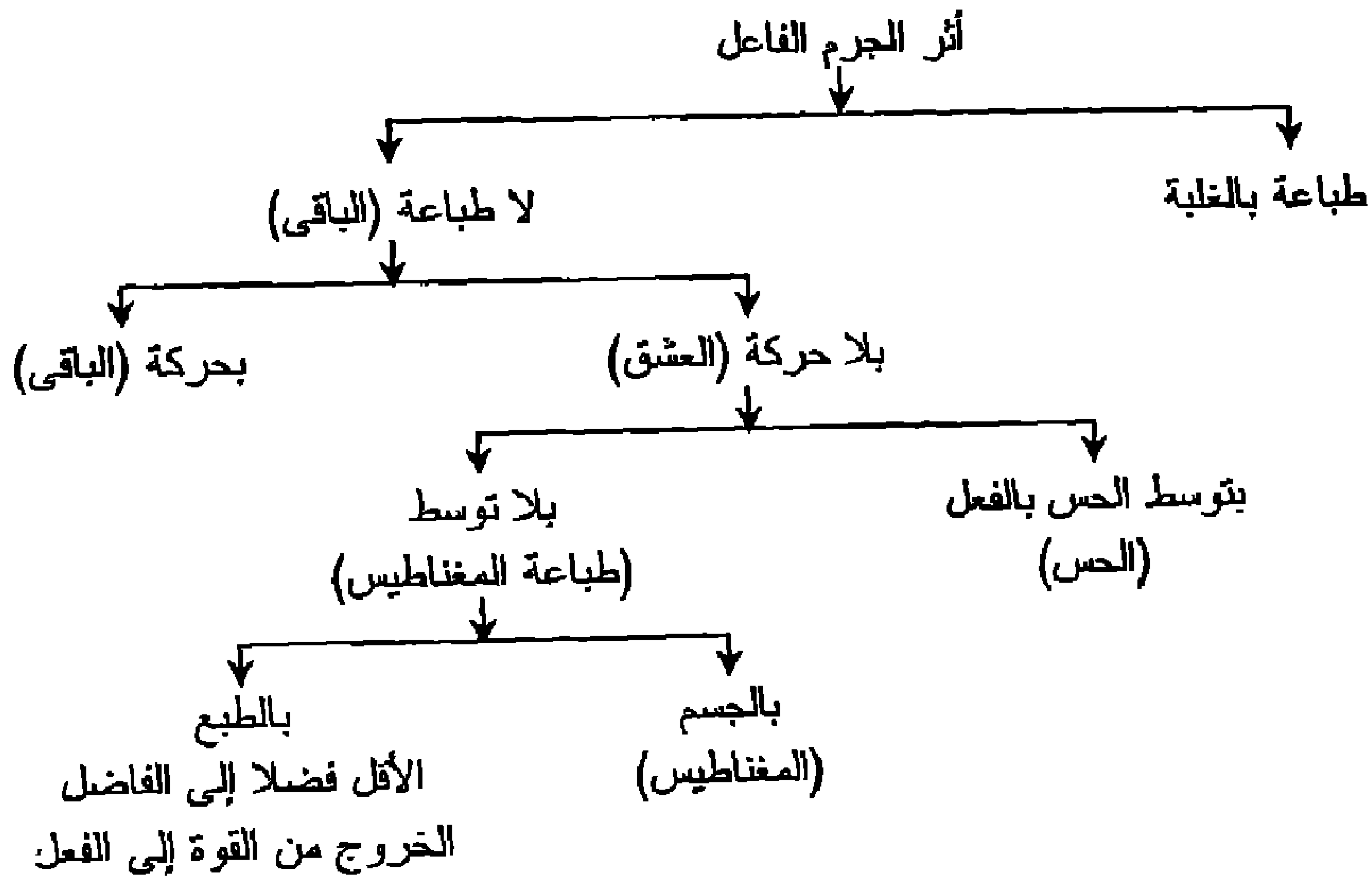
وتحتوى القسمة الثنائية والثلاثية على بعض المتضادات داخل الجزء الواحد مثل قسمة أثر الجرم الفاعل طباعا بالغلبة كالنار ولا طباعا كباقى العناصر. الطباع لا تكون غلبة لأنها طبيعة الشيء. والغلبة لا تكون بالارادة أكثر مما تكون بالطبع(٢). وهنا يصبح

---

(١) الرسائل جـ١، الجواهر الخمسة ص ٨-١٨.



(٢) رسائل جـ١ أثر الجرم الفاعل ص ٢٤٩-٢٥١.

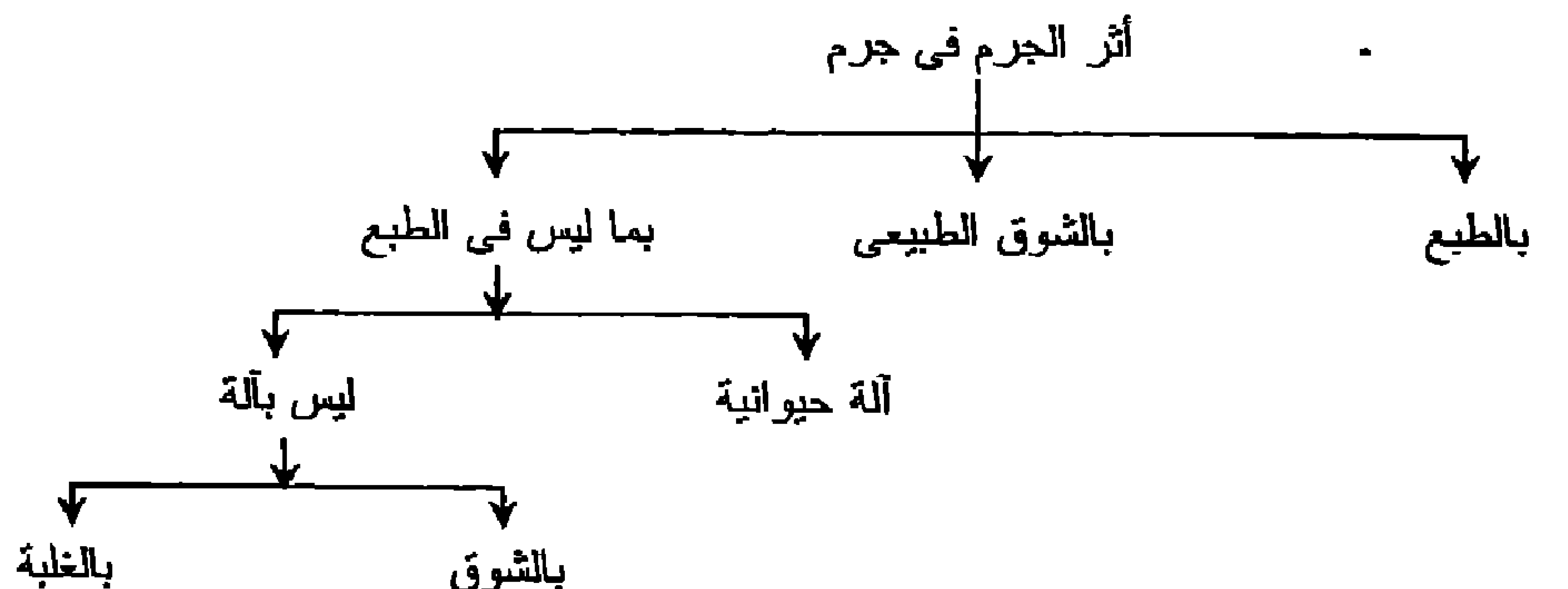


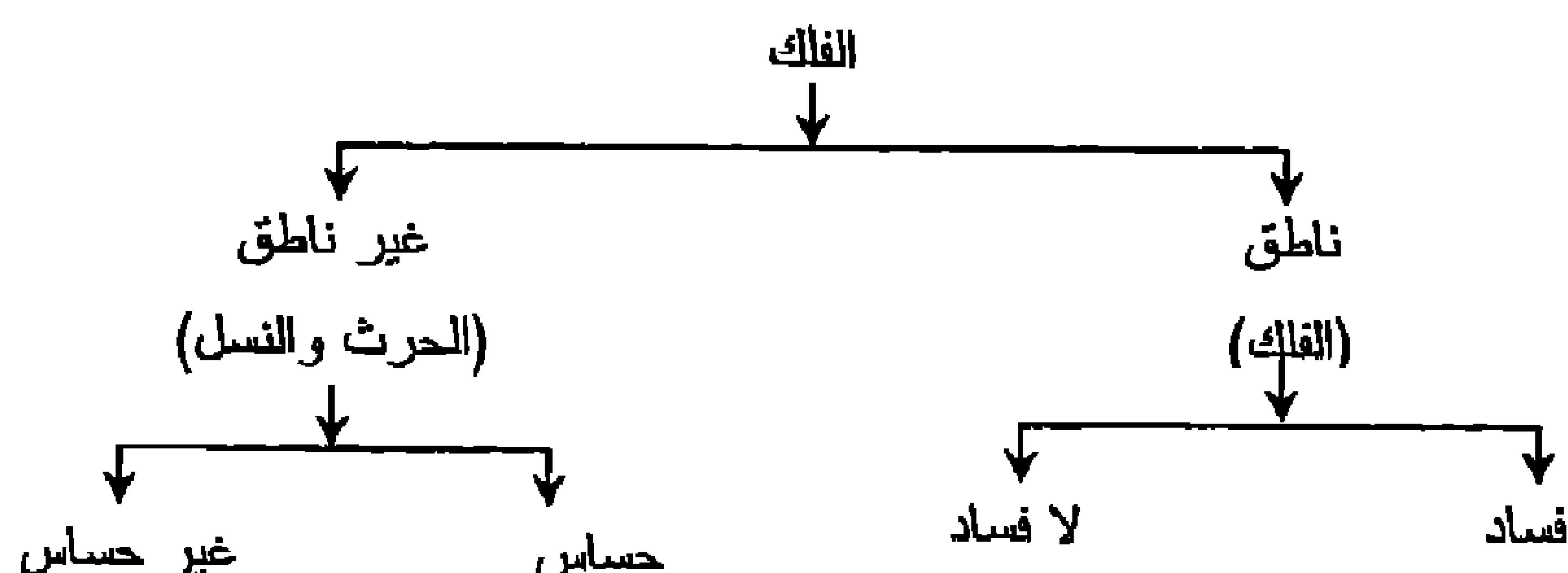
تكرار القسمة تحصيل حاصل. فى كل مرة تظهر الطباع كأحد شقيها أو الشوق. ويأخذ الطبع معانى متعددة، الغلبة مثل النار، التوسط مثل المغناطيس والحياة فى الجرم، والشوق مثل الشوق الذى هو أثر الجرم فى الجرم قسمة المكوّن إلى حى ولا حى ثم قسمة كل منهما نفس القسمة. وتظل الألفاظ الانشائية سائدة مثل الحب والشوق، والأكثر فضلا والأقل فضلا تدل على الاسقاط على الطبيعة وبقايا الفكر الدينى ما قبل الفلسفى. وهذا هو السبب فى تصور الجرم متحركا حركة ذاتية كالنفس إسقاطا للنفس على الفلك وتصورها حيا مدركا مريدا فاعلا(١). على أية حال هى خطوة إلى الأمام، من الأشعرية إلى الاعتزال، ومن الكلام إلى الفلسفة، ومن الفكر الدينى إلى الفكر العلمى. فالقسمة نصفها عقل ونصفها ايمان كما هو الحال فى استعمال العقل عند الأشعرية وكما لاحظ ابن رشد فى "مناهج الأدلة".

ونظرا لنسبة الحياة إلى الفلك فلابد من قسمة أخرى تنفى الشبه بينه وبين الانسان، الحيوان الناطق والنفس وأنواعها، التغذى والنمو والتوليد، وقوى النفس الناطقة. فالحيوان إما فاسد أو لا فاسد. والفاسد تام واللافاسد غير تام(٢). والأثر إما طباعا أو بآلة حيوانية.

---

(١) الرسائل جـ١، سجود ص ٢٥٢.





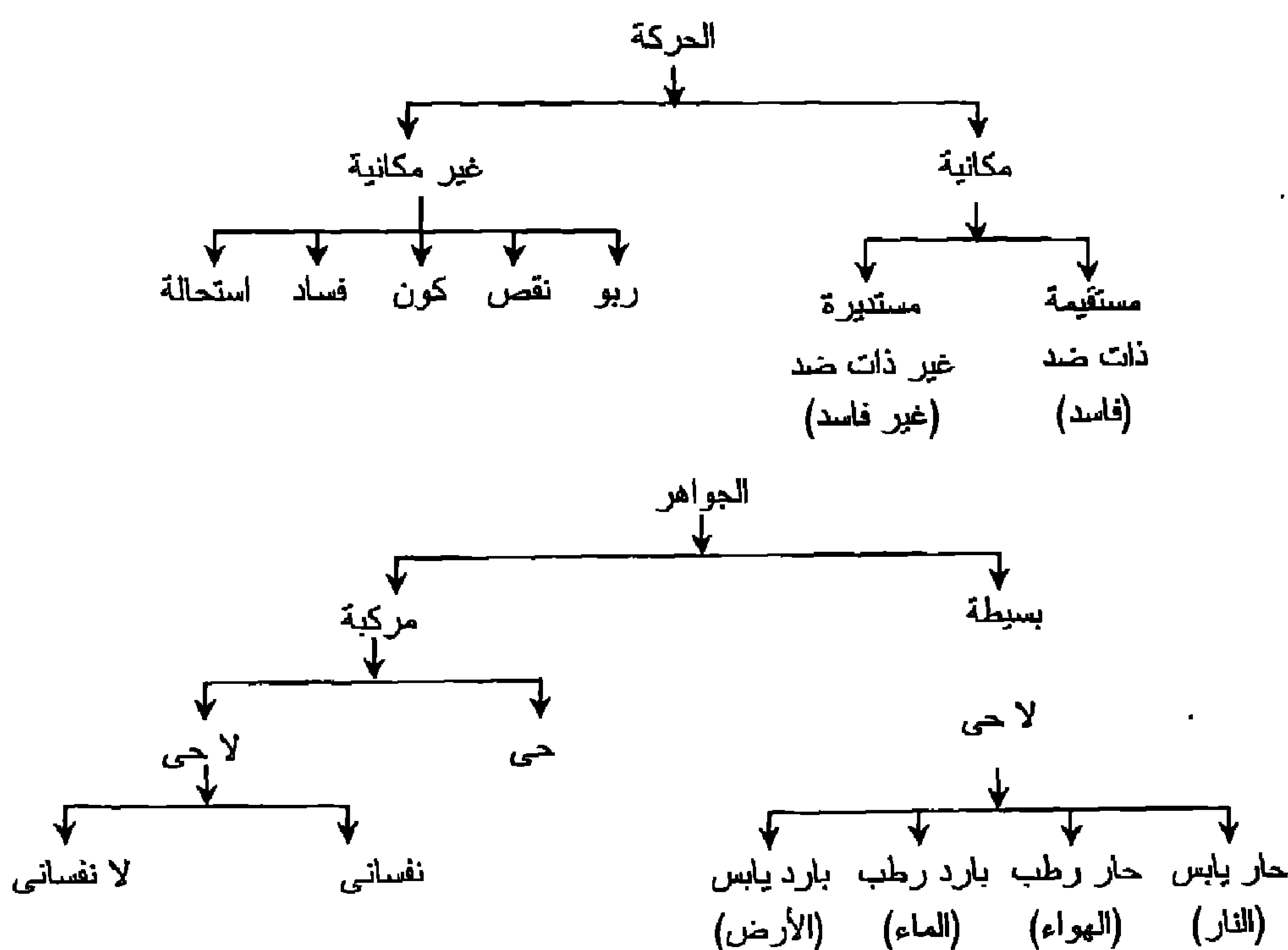
(٢) رسائل جـ١، سجود ص ٢٥٤.

والقوى النفسانية إما شهوية أو غضبية أو نطقية. وهذا كله تعقيل آية السجود، موجه ضد الصابئة وعبدة الكواكب فى الجاهلية. والبراهين كأنها جنيات حكم قضائى وإبداء الأسباب "لأن"، "ولابد إذن". ويقوم الاستدلال على حجة الاشرف والأولى. وهى حجة أخلاقية تقوم على التراتب فى الشرف والكمال. وهو أساس قياس الأولى الذى صاغه ابن تيمية كمنطق للقرآن متمايز عن منطق اليونان.

وذلك كله إسقاط من الانسان على الطبيعة العلوية واكسابها صفات الالوهية من حياة وحس وسمع وبصر وإرادة أو علم وقدرة والحركة أيضا، ولكنه لا يتغذى ولا ينمو ولا يذوق أو يشم أو يحس. يتدخل اللاهوت السلبى فى الفلك لنفى صفات النقص عنه كما يتدخل اللاهوت الايجابى لاثبات صفة الكمال له. والسمع والبصر هما سبب العلوم الخفية، والسبيل إلى نيل الفضائل. للأفلاك قوة التمييز ومن ثم فهى ناطقة بالضرورة. ويصوغ الكندى خمسة براهين لاثبات النطق بعد إثبات الحياة والحس والسمع والعقل وهى:

١- إذا كانت حية وبالتالى حاسة لها السمع والبصر وبالتالى القدرة على نيل الفضائل

=



فهى بالضرورة ناطقة.

٢- إن لم تكن ناطقة تكون أشرف منها. ولما كانت علة وجودنا بترتيب البارى كانت العلة بالضرورة أشرف من المعلوم. كما أن الأفلاك تؤثر فينا بآلة فلان عن نطق لأن التأثير بالآلة أشرف من الانسان الذى كرمه الله فى البر والبحر وخلقه على صورته ومثاله؟ ولماذا لا يكون التأثير بالطبيعة أشرف من التأثير بالآلة؟

٣- لما كانت قوى النفس ثلاثة لا يحتاج الفلك إلى الشهوية والغضبية لأنه لا ينمو فلم يبق إلا المنطقية.

٤- أقاويل رياضية تدل على كم البشر الناطق ابتداء من حساب قطر كرة الأرض، وزيادة عدد السكان على المساحة وإلا لاحتاجوا إلى سبعة أصناف المساحة. وهذا إعجاز الله وقدرته. وهو استعمال افتراضى للرياضة لأن عدد الناس يتغير وليس ثابتا أو مفردا.

٥- خلق الله الجواهر، والجوهر النفسانى فى الأشخاص العالية أو الحرث والنسل وفيهما فساد، والنفسانية لا تكون ولا تفسد(١).

فهل معنى ذلك ضرورى لاثبات معنى آية ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾ وهو معنى واضح، طاعة الكون الطبيعى والحى للألوهية. فإذا أطاع الكون، وهو أعظم من الانسان فالأولى طاعة الانسان. ومع ذلك فهو تحول طبيعى من الكلام إلى الفلسفة، ونقل اعتبار الحياة شرط العلم والقدرة من نطاق الذات المشخص إلى الوجود العام كما تتحول بعض المفاهيم الاعتزالية الموروثة مثل خلو الطبيعة من العبث إلى تصور غائى عام للكون.

وقد تتوازى القسمة مثل قسمة الأشياء إلى فى كل الجواهر ولا فى كل الجواهر ثم خروج الأشياء فى كل الجواهر إلى خمسة غير مضمونها الثلاثى، فى الأرض، وعلى الأرض، وفوق الأرض. والأشياء التى تكون فى الجواهر خمسة: الهيولى، والصورة، والمكان، والحركة، والزمان. وفى الجواهر الخمسة تتقابل الهيولى والصورة، ثم المكان والزمان. أما الحركة فهى عدد الزمان. لذلك أتى مكانها بين المكان والزمان كرابط بينهما. ويكون الترتيب طبيعيا. كل شىء له مادة وصورة. ويوجد فى المكان، ويتحرك فى الزمان لأن الزمان عدد الحركة. كل جوهر لاحق يتبع تلقائيا الجوهر السابق. وتستمر القسمة حتى

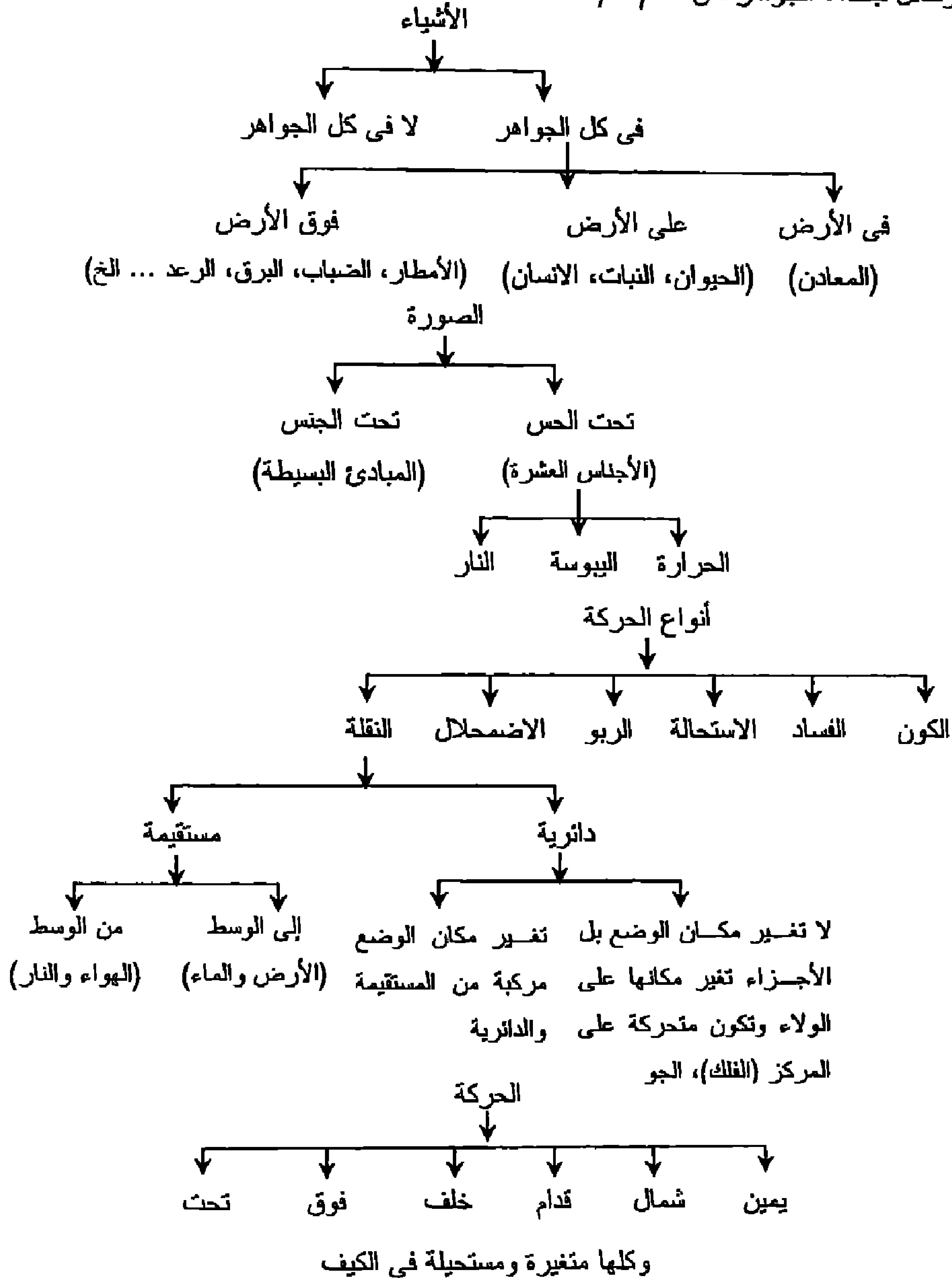
---

(١) رسائل جـ١، سجود الجرم ص ٢٥٤-٢٥٩.

تصل إلى الأشياء التى يعتريها الكون والفساد. ونظرا لصورية منهج القسمة يضرب الكندى الأمثلة الشارحة للتخفيف منه والعودة إلى عالم الأشياء. ويدخل البعد الدينى الجديد فى القسمة حتى تكتمل النظرة. ويكون البحث عن الجواهر الخمسة واقتناصها ابتداء من القسمة المركبة المتكاملة التى تدخل فيها الجواهر المادية والروحية على السواء[1].

---

(١) الرسائل جـ١، الجواهر ص ١٢/٢٠/٢٢-٢٦.



والتساؤلات عن القسمة كثيرة. هل القسمة منطقية أم أنها المطلوب إثباته؟ هل هى مقدمة أم نتيجة؟ هل هى فى عالم الأذهان أم فى عالم الأعيان؟ إن الغاية من القسمة هى التوضيح أى تحويل الموضوع الخارجى إلى موضوع ذهنى. ويفترض مسبقا تطابق عالم الإذهان مع عالم الأعيان، تطابق العقل والطبيعة ركيزتى الوحى. ومع ذلك تبدو القسمة وكأنها مجرد افتراض. وأحيانا أخرى يتم البرهنة عليها مثل البرهنة على قسمة الفلك والانتهاء إلى أنه فاعل. لما كان الفلك ليس عنصرا لأنه لا يتغير، ولا صورة لأنها غير مفارقة، ولا غاية لأنها لا تلحق الجسم، فلم يبق إلا أنها علة فاعلة. ويمكن نقد البرهان بأنه يقوم على حكم مسبق، أن الفلك ليس مادة ولا صورة ولا غاية وأنه علة غائية، وأن الحى الكائن الفاسد مبتدع من لا شىء. وأحيانا تصبح القسمة بلا غاية، مجرد تحليل الكل إلى أجزائه الأولى لمعرفة تمايز المستويات، توضيحا للعقل أمام نفسه وليس أمام غيره، محاولة العقل للفهم، واجتهاداته فى تحويل الدين إلى فلسفة، يخطئ مرة ويصيب أخرى، يتعثر مرة ويحسن مرة أخرى، فيصبح الفكر مجرد تحصيل حاصل، تطابق العقل مع نفسه دون أن يطابق موضوعا فى الخارج[1]. وتكون النتيجة مجرد إنشاء وإسقاط من الانسان على الطبيعة وإدخال مقولات الأخلاق على العلم، وإسقاط القيمة على الواقع بعبارات مثل أشرف وأفضل حتى يفسح المجال للفكر الدينى القديم.

وتضطرب القسمة أحيانا حتى تختلط الأمور وبالتالى يتحول البرهان إلى غير ما هو مطلوب منه وهو التوضيح. أحيانا تكون القسمة العقلية أكثر غموضا من الموضوع ذاته، فتصبح الفلسفة غامضة والدين واضح، والغاية من الفلسفة هو التوضيح والتنظير[2]. وأحيانا لا يحتاج الموضوع إلى أى برهان عن طريق القسمة أو الاستدلال مثل أثر الجرم فى الجرم، ومن ثم تصبح القسمة لا لزوم لها لأنها توضيح الواضح، وبرهنة على ما هو مبرهن عليه[3]. ولما كانت القسمة طريقا للتعريف سواء بالحد أو بالرسم أحيانا يكون التعريف تحصيل حاصل، غامضا مضطربا ملتويا. يطول بلا هدف.

---

(١) الرسائل جـ١ العلة القريبة ص ٢٤٨، سجود ص ٢٥٠.

(٢) السابق، الفلك ص ٢٤٨.

(٣) السابق، سجود ص ٢٥٠.

وقد لا يحتاج الموضوع البسيط إلى كل هذه التعريفات المتشابكة. فينشأ طابع التجريد وتقع الفلسفة فى الصورية من أجل احتواء الوافد العقلى الصورى حتى ولو تمت التضحية بالموروث فى عملية التنظير له. فتنشأ الغربة مع الفلسفة ورد الفعل عليها عند الأصوليين والفقهاء تمسكا بالموروث الحى العضوى الفاعل ضد صورية الوافد والموروث معا.

هـ- التحليل اللغوى والتأويل. واللغة أحد فروع القسمة. فاختلاف الأشياء إما بأعيانها أو بأسمائها. يأتى منهج التحليل اللغوى ليساند المنهج العقلى بأنواعه والمنهج الحسى بدرجاته من أجل ضبط الحجة النقلية القديمة فى علم الكلام انتقالا من النص إلى تحليل النص، ومن النقل إلى تحليل اللغة. فأفضل شئ فى رسالة "سجود الجرم الأقصى" هى المقدمة اللغوية الأولى أى البرهان العقلى اللغوى وليس البرهان العقلى المنطقى حتى تخف حدة صورية العقل، ولا يبعد عن النقل خاصة وأن الفلسفة مازالت قريبة العهد بعلم الكلام. فمثلا يعّرف الكندى "ما بعد" عند أهل اللغة بأنه نوعان: العدد المنفصل والعدد المتصل. كما يحلل لفظ "نائم" من أجل معرفة معانيه ثم وصف ماهياته من خلال الوقائع النفسية أى التجارب الشعورية. فيدخل تحليل اللغة فى تحديد الموضوعات الطبيعية. فالنعت إما متواطىء أو متشابه. المتواطىء هو الذى يعطى المنعوت اسمه وحده. والمتشابه هو الذى يعطى المنعوت اسمه لا حده. فالبحث فى الألفاظ تقليد أصولى لا شأن له بمنطق أرسطو. ويحلل الكندى أشكال النص الأدبية، ويتحدث عن القول الخبرى. ولفظ الخبر مشتق من علم الحديث أولا ومن أصول الفقه ثانيا[1].

والتأويل ضرورة طالما أن الوحى مدون باللغة متشابهة الأسماء والتصاريف والاشتقاقات، ليس فقط اللغة العربية بل كل لغة على العموم. ويستعمل الكندى لفظ "تفسير" وليس "تأويل" أو "شرح" مما يدل على ارتباط الفلسفة بالعلوم النقلية. ويضرب المثل على ذلك بتأويل آية ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾ بناء على سؤال عن سجود النجم والشجر وما يتطلب ذلك من مقاييس عقلية. فبتحليل لفظ "يسجد" يجد له الكندى أربعة معانى. السجود الشرعى، والطاعة، والتغير من النقص إلى التمام، والانتهاء إلى أمر الآخر. وهذا المعنى الرابع هو المعنى المقصود لأن الأفلاك متحركة أسراحا أى أســرابا

(١) رسائل جـ١، الجواهر ص ٢٦٦/٣٤، النوم ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

كالماشية. وقد يستعمل اللفظ على الضد فيكون معنى السجود الطاعة أو العصيان فى نفس الوقت. ويبرهن الكندى على المعانى الأربعة مستشهدا بالشعر العربى للنابغة الذبيانى ولغيره. ومن الواضح أنها صورة فنية، تبين طاعة الكون لله من أجل حث الانسان على الطاعة. إذا كان الأكبر مطيعا فالأولى طاعة الأصغر. وقد تطلب ذلك تشخيص الطبيعة وجعل الأفلاك حية عاقلة مريدة عالمة. بذلك يصبح الانسان أعظم من الكون لأن الأرض والسموات والجبال خشين من الأمانة ورفضت حملها وحملها الانسان [١]. لم تذكر قوانين الطبيعة التى تتحكم فى ظواهرها لأن المقصود هنا ليس العلم بل الأخلاق. وتوحى بهذا الهدف الدينى كثرة العبارات المملوءة بالثناء على الله والدعاء للسائل. وبعد التأويل العقلى للنقل تتضح الأقاويل المنطقية. ومن ثم يمكن الاجابة على سؤال سجود النجم والشجر لأن الأفلاك أشخاص حية ناطقة.

يستعمل الكندى منهج التأويل العقلى باعتباره معتزليا. فيتحول النقل إلى عقل كما يتحول العقل إلى مسلمات ومصادرات رياضية. وإن إثبات النبوة وإنكار التأويل أى إثبات النقل دون العقل هو إنكار للعقل نفسه ولوحدة العقل والنقل. ولا يتعرض الكندى للنبوة بمعناها الرأسى أى نظرية الاتصال بالعقل الفعال كما يفعل الفارابى وابن سينا وابن رشد بل يكتفى بالبعد الأفقى أى بالتفسير اللغوى العلمى وفهم الآيات[٢].

و- **الاشراق**. ويتسرب الاشراق إلى مناهج البحث عند الكندى كلغة عادية، مجازا واستعارة مثل النور الطبيعى، وأضواء العقل، والعيون العقلية الصافية، والعشق والعاشق والمعشوق. ثم تحولت اللغة الاستعارية إلى نظرية فى المعرفة بالفعل، معرفة إشراقية تتجاوز المنطق وشهادة الحس والعقل. ثم تحولت أخيرا من المعرفة إلى الوجود فى نظرية الفيض فى عبارات مثل فيض وجوده، الجواد فى الفيض، فيض الفضائل. ويمكن تتبع هذا المسار فى علوم الحكمة، من اللفظ إلى المعنى إلى الشيء، من الصورة الفنية إلى الشيئية كما حدث فى السيد المسيح، والتحول من الغاية إلى الشخص فى المسيح الكونى. كما ظهرت لغة الشوق والعشق فى الطبيعيات. وتنشأ فى البداية من إسقاط

---

(١) هناك عبارة لكيركجارد بنفس المعنى، أن الانسان أعظم من الجبل حتى ولو وقع الجبل عليه وهشمه لأنه يشعر بأن عظامه تتهشم أما الجبل فلا يشعر بشيء. إنما الفرق بين الآية والعبارة هو الفرق بين الغاية والعبث.

(٢) رسائل جـ١، سجود ص ٢٤٤-٢٤٧.

الانسان على الطبيعة لعدم استطاعته تحويل الدين إلى عقل لفهم الطبيعة ثم تحويل ذلك إلى تجارب روحية إنسانية خالصة. بعد إسقاط الطبيعة ونهاية العلم [1].

وتتحول الطبيعة إلى تصوف، والملاحظة والمشاهدة الحسية إلى إدراك حدسى مباشر مثل مشاهدة الغائية فى الطبيعة والانتقال من التأمل فى المخلوق إلى معرفة الخالق[2]. فالادراك الحسى المباشر يشاهد العناية والتدبير فى الكون وتناهى الأشياء مثل دليلى العناية والاختراع عند ابن رشد. ويغنى الحس عن الحساب وطريق عد الأشياء واحصائها[3]. وأحيانا يتم الايغال فى الحدس بحيث تبرز النتائج قبل المقدمات، ويثبت وجود الله قبل أن تتم البرهنة عليه. فالكلام مازال فى طريقه إلى الفلسفة. وتتحول النتيجة إلى دعوات وابتهالات وحمدلات وثناءات حتى تصبح الفلسفة شبيهة بالتصوف. والحكيم قرين الصوفى. صحيح أنها ابتهالات فلسفية تستعمل ألفاظ الجوهر والانية والأيس والليس والعلة الأولى والفاعلة والمتممة والغائية والكون والفساد. ومع ذلك فالروح واحدة. وقد قوى هذا التحول إلى النزعة الصوفية فى علوم الحكمة عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا والغزالى والفكر الشيعى وابن طفيل وابن باجة حتى صدر الدين الشيرازى بالرغم من محاولة ابن سينا إخضاع علوم الحكمة خاصة فى "الشفاء" إلى منطق تجريدى خالص. وبدلا من البداهة والوضوح يحل الغموض والأسرار. وبدلا من عيون العقل يتم إسقاط الحجاب. فهناك أسرار خفية وإشارات سرية وأقاويل عميقة تتجاوز أنوار العقل[4].

ز- **المعرفة التاريخية**. وتدخل المعرفة التاريخية ضمن مناهج البحث مع معرفة أوائل العلم وبديهياته الرياضية والمنطقية والطبيعية والحسية، وترتيب العلوم أى تصنيفها من أجل إدخال العلم الالهى مع العلم الانسانى بعنوان "مراجعة كتب القدماء". فمراجعة الأدبيات السابقة تدخل ضمن منهج التأليف بالاضافة إلى مناهج العقل والحس والنقل. إذ يتبع الكندى خطوات ثلاث. الأولى وضع المشكلة فى بداية الرسالة، والثانية تصنيف المذاهب السابقة فيها إلى مذهبين متعارضين مع نقدهما معا، والثالثة إعطاء الحل. وقد

---

(١) السابق جـ١ان وحدانية ص ٢٠٧، العلة ص ٢١٤-٢١٥/٢٥٩-٢٦٠.

(٢) وهو ماسماه كانط الأدلة البعدية على وجود الله، الدليل الكونى وغيره من الأدلة التى تبدأ من العالم لاثبات وجود الله. وهى مستحيلة عند كانط لأن الواقع لا ينتج فكرا، والبعدى لا يثبت القبلى.

(٣) السابق ، العلة جـ٢٢٦/٢٣٥.

(٤) السابق، العلة ص ١٥، جـ٢، الاشكال ص ٦٠/٦٣/٥٤-٥٥.

يبدأ الكندى بنقد المذهب المرفوض مثلا مذهب أهل التنجيم فى عرض المسألة لبيان غرضها ثم نقده مرة ثانية في نقد المذهب. وعادة ما يكون المذهب الثانى أقل نقدا وأكثر تعاطفا مثل مذهب الفلاسفة الموجودين، ولكن ينقصهم فقط البرهان العلمى بعد اكتفائهم بالبرهان العقلى. ويكون المذهب المرفوض مثلا هو مذهب المتكلمين، والمقبول نسبيا هو مذهب الفلاسفة. والصحيح هو المنهج العلمى عند الكندى(١).

والنظر فى كتب القدماء بداية العلم ضد الجهل. والاطلاع على الأدبيات السابقة يعطى التاريخ قبل اكتمال البنية. فتاريخ العلم جزء من العلم كى يحدث التراكم المعرفى المطلوب. والصبر على مرارة التعب بهدف الاستفادة من جهد القدماء(٢). إذ يستحيل الانسان تعلم القراءة دون الأبجدية أولا، حرفا حرفا، ودلالتها البصرية حتى يمكن قراءة العبارة كلها. وقد لا يكون التشبيه دقيقا وأقرب إلى الدلالة على معرفة الأجزاء قبل معرفة الكل ثم بعد ذلك التحقق من صحتها بالملاحظة والتجربة، بالعلم المباشر. كما أن آخر مرحلة فى الوحى تتحقق من صدق المراحل السابقة فى التاريخ وتراجع نصوصها وأقوالها وصحتها.

ولا يعنى الاطلاع على كتب القدماء تقليدها وتبعيتها بل نقدها ومراجعتها. إذ ينقد الكندى أقوال القدماء، بعض الأغبياء وكثير من الحكماء القائلين باتصال بالماء والأرض، وأن القمر مائى أو أرضى. وهى أقوال خبرية مجملة. يتحقق من صدقها بالأدلة العقلية والحسية كى يثبت فى النهاية أن حركة القمر هى الدليل الأول على زيادة الجرم الأوسط السائل ونقصانه لحركته. ويطالب بمراجعة الملاحظة والمشاهدة. ينقد الكندى أقوال كثير من الحكماء وليس بالضرورة أرسطو. فهو فقط أبرزهم. كل حكيم يأخذ جزء البديل به على قوله، والمنهج العلمى هو الكلى الذى لا يبدأ بآراء مسبقه، ويأخذ الظاهرة فى مجملها. لذلك كانت أقوال السابقين خبرية مجملة أى منقولة أى غير مطابقة للواقع. لابد من مراجعة أقوال السابقين. إذ لا يكفى تأسيس العلم تكرارها دون مراجعتها والتحقق من

---

(١) هذا على خلاف الغرب الحديث والفصل بين البنية والتاريخ، بين العلم وتاريخ العلم، إنكارا لمصادره، وأخذا للحاضر دون الماضى فى نقده للماضى واندفاعه نحو المستقبل بايقاع سريع للتغيير المستمر. فالفعل يؤدى إلى رد الفعل.

(٢) نصوص فلسفية ص ٦٥-٦٨، الجو ص ٩١-٩٢.

صدقها والزيادة عليها بالعلم المباشر(١).

رابعا: القسمة الرباعية (إخوان الصفا)

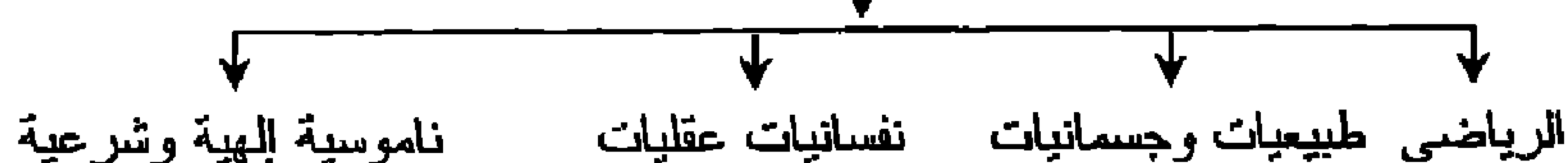
ونظرا لظهور النزعة الانسانية وغلبتها على النزعة الرياضية العلمية عند إخوان الصفا قسموا رسائلهم قسمة رباعية. كل قسم مزدوج الموضوع على التماثل. الأول رياضية تعليمية، والثانى طبيعية جسمانية، والثالث نفسانية عقلية، والرابع إلهية ناموسية. فى الأول أصبح المنطق جزءا من الرياضيات قبل أن يصبحا عند الفارابى علمين مستقلين. وفى الثانى تأكد التمايز بين الطبيعة والجسم، بين جسم الكون وبدن الانسان، العالم الأكبر والعالم الأصغر. وفى الثالث تم التمايز بين النفس والعقل بعد أن كانا ضائعين مذبذبين بين الطبيعيات والالهيات حتى ابن سينا، وفى الرابع برز الجانب التشريعى القانونى مع الالهيات أى العلوم الاجتماعية، الاخلاق والسياسة والتاريخ. لم تعد الالهيات مرتبطة بالطبيعيات كما هو الحال عند الكندى بل بالناموسيات والشرعيات وكما هو الحال عند الفارابى بعد ذلك. الأول لفظ واحد الرياضى يضم المنطق. فالمنطق جزء من الرياضة. والثانى لفظان، طبيعيات وجسمانيات وتفرد جسم الانسان فى الطبيعة. والثالث نفسانيات وعقلانيات دون حرف العطف "واو" لابراز الانسان الحى الناطق موضوعا مستقلا بين الطبيعيات والالهيات، والرابع ناموسيات الهية وشرعية، ثلاثة ألفاظ بعد لفظ فى القسم الاول، ولفظين فى القسمين الثانى والثالث. الناموسيات أى كل ما يتعلق بالقوانين، وهو الجانب الاجتماعى والسياسى، ووصفها بأنها الهية وشرعية. والفرق بينهما ليس كبيرا. فالالهى يصف الناموس وليس ما بعد الطبيعة مما يبين الجانب الاجتماعى السياسى عند الاخوان والذى سيتحول إلى العلم المدنى عند الفارابي وعلم العمران عند ابن خلدون(٢).

ويضع الاخوان الرياضى عنوانا للمنطق ويسبقه كيفا ويتجاوزه كما مثل الفارابى

---

(١) الرسائل جـ٣، المد والجزر ص ١١٠/١١٥/١٢١-١٢٢.

(٢) جـ٢١/١



ووضعه الرياضة قبل المنطق ثم وضع علم اللسان قبل الرياضة، فاللغة أم العلوم[1].

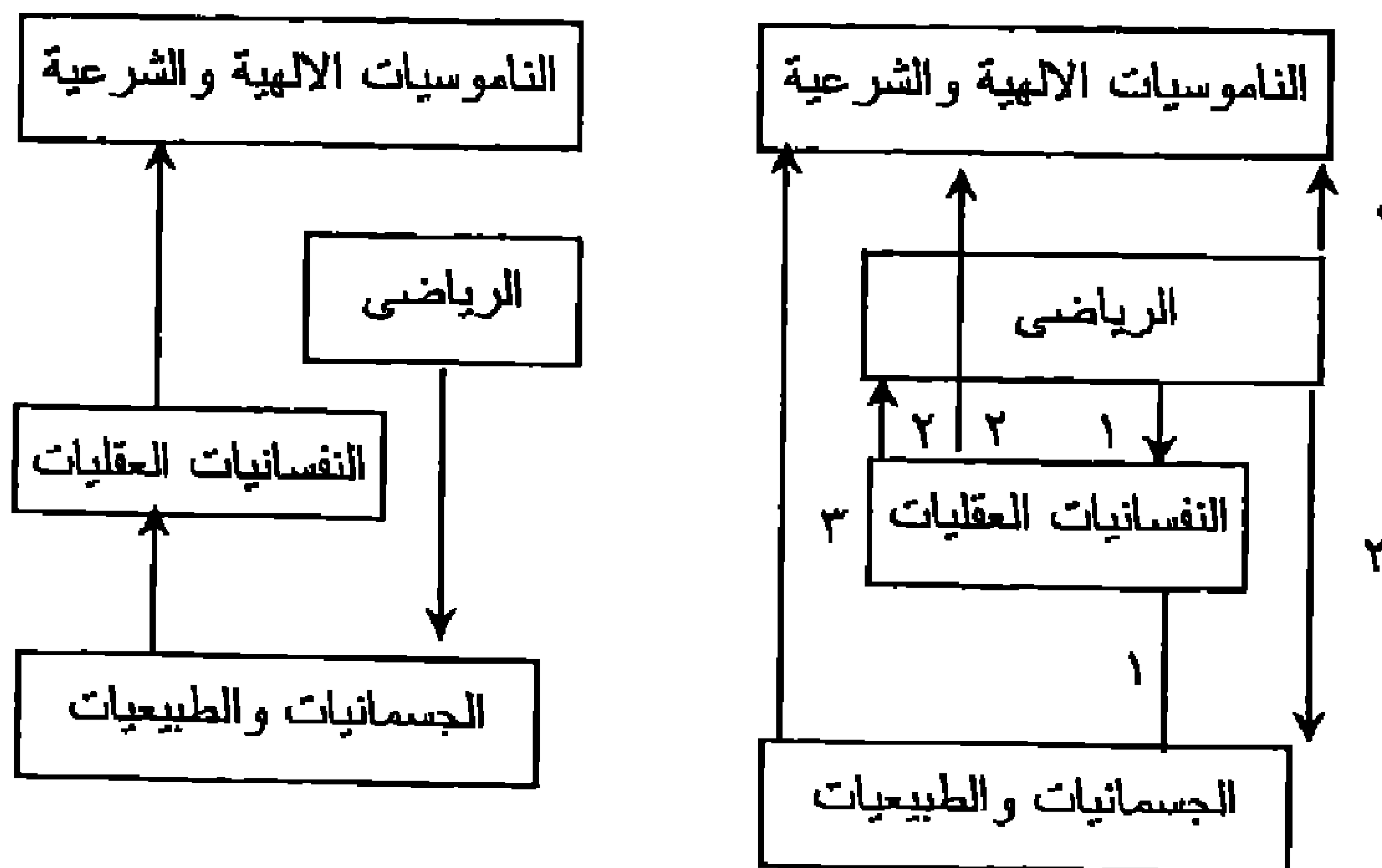
ولا تنفصل هذه الأقسام الأربعة عن بعضها البعض. كل قسم يؤدى إلى الأقسام الأخرى على المستويين المعرفى والتاريخى. فالرياضى معرفيا يحيل إلى النفسانيات والعقليات والناموسيات الالهية والشرعية أى إلى أدنى ثم إلى أعلى. كما يحيل إلى الجسمانيات الطبيعيات والناموسية الالهية والشرعية أى إلى أدنى وأعلى. ويحيل الرياضى تاريخيا إلى النفسانيات العقليات وإلى الطبيعيات والجسمانيات وإلى الناموسيات الالهية والشرعية. وتحيل الطبيعيات والجسمانيات إلى النفسانيات العقليات وإلى الرياضى وإلى الناموسيات الالهية والشرعية. وتحيل النفسانيات العقليات إلى الطبيعيات والجسمانيات والى الرياضى والى الناموسيات الالهية والشرعية. وتحيل الناموسيات الالهية والشرعية إلى الرياضى والى النفسانيات العقليات والى الطبيعيات والجسمانيات. فقد كتبت الرسائل كلها فى وقت واحد، يحيل بعضها إلى بعض فى رؤية كلية واحدة[2]. ويبدو أن القسم الرابع هو مصب الأقسام كلها، وهى الالهيات سواء كانت ما بعد الطبيعة أو العلوم الشرعية. وهناك دورة من الرياضى إلى الجسمانى الطبيعى نزولا ثم من الجسمانى فى الطبيعى إلى العقلى النفسى صعوادا ثم من العقلى النفسى إلى الناموس الالهى والشرعى صعودا.

والقسمة الرباعية متكررة فى كثير من تقسيمات إخوان الصفا، الطبائع والأركان

---

(١) نسبة الرسائل الرياضية للمنطقية نسبة ٩:٥.

(٢)



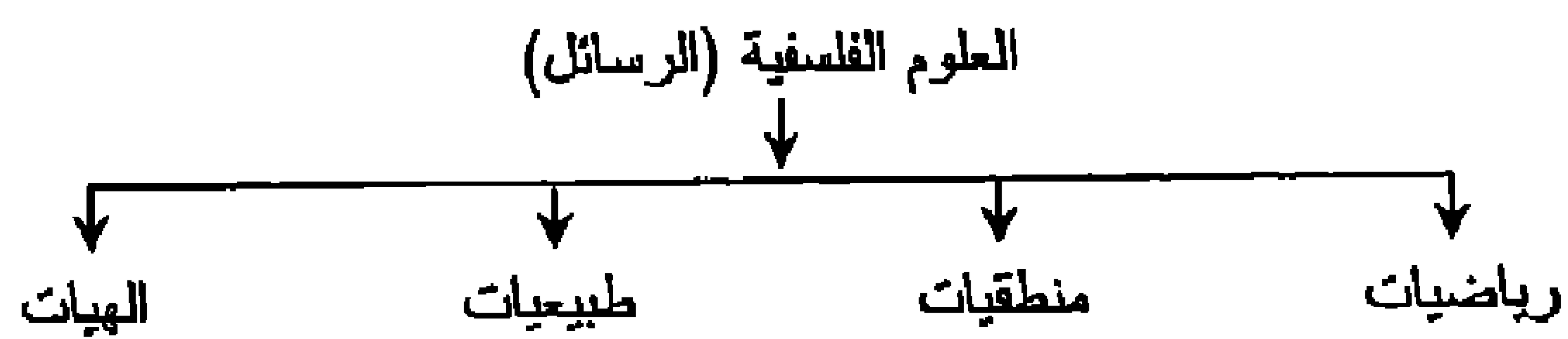
والأخلاط والأزمان والجهات والرياح والأوتاد والمكونات والرياضيات، والحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

وأحيانا تكون القسمة الرباعية رياضيات ومنطقيات وطبيعيات وإلهيات تمايزا بين الرياضيات والمنطق، وجمعا بين الطبيعيات والالهيات . ويترتب هذا الرباعى أيضا بين الأعلى والأدنى خاصة وأنها قسمة ثنائية: رياضيات ومنطقيات، وطبيعيات والهيات. فاذا ضمت الرياضيات والمنطقيات إلى النفسانيات تظهر البنية الثلاثية للحكمة، المنطق والطبيعيات والالهيات أى الانسان بين عالمين، الطبيعة والله وكل قطب يحيل إلى الآخر، من الانسان إلى الطبيعة، ومن الطبيعة إلى الانسان، تقابلا بين العالمين الأصغر والأكبر، ومن الانسان إلى الله ومن الله إلى الانسان كشفا للبعد المفارق للانسان، ضما للطبيعيات والالهيات فى علم واحد[1].

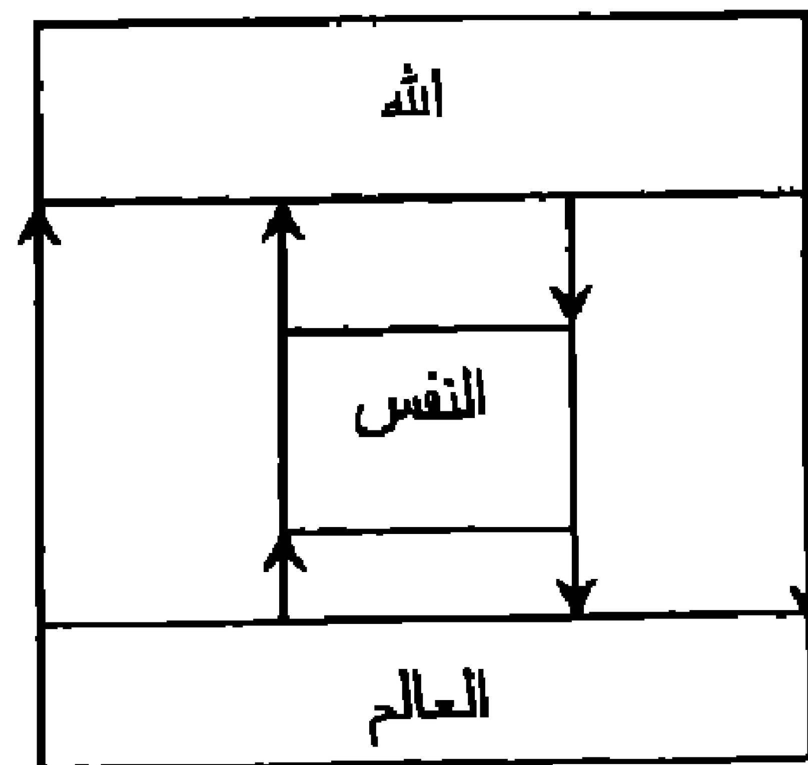
بل ان معظم الرسائل يمكن إدراجها في هذه الأقطاب الثلاثة. تحيل كل رسالة من قطب إلى قطب بحيث تكون النفس مركز الحركة والاتجاهات، من الرياضة والمنطق إلى النفس، ومن الطبيعيات والجسمانيات إلى النفس، ومن النفس إلى الله[2]. هناك حركة مستمرة من الأقسام الأربعة واليها رفعا وخفضا، صعودا وهبوطا، تأويلا وتنزيلا. فالاتصال بين

---

(١) جـ١/٤٨-٤٩ جـ١/١٣-١٤/٤٩/٧٨-٧٩.



(٢) جـ١/٤٨-٤٩.



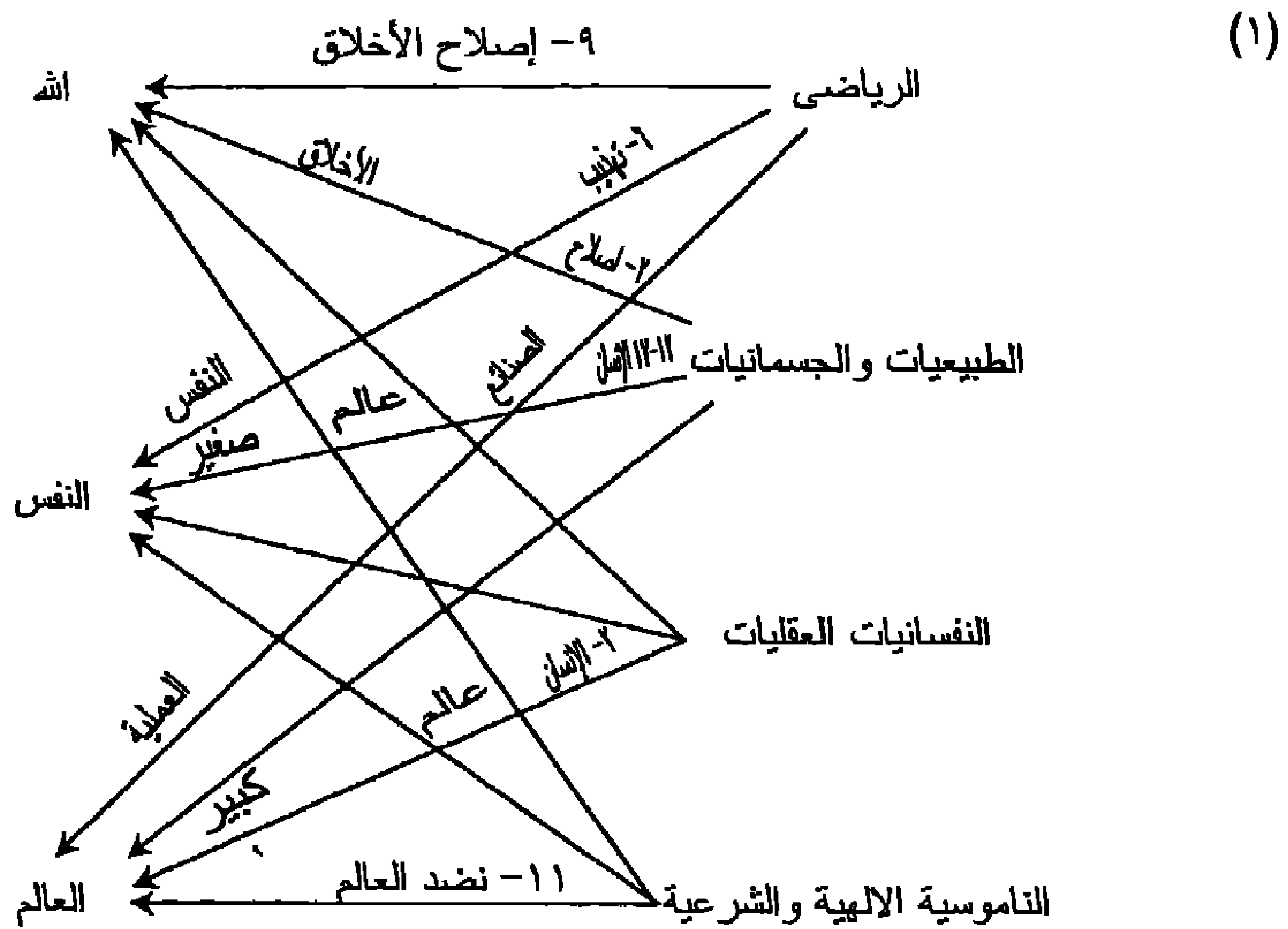
وهي المثل الثلاثة التى جعلها كانط مثل العقل

مراتب الوجود أكثر من الانفصال[1]. لذلك قد تتشابه بعض الرسائل فى الأقسام الأربعة مثل الثامنة فى الطبيعيات والتاسعة فى الرياضيات[2]، والسادسة فى الرياضيات والثانية فى الطبيعيات، والثانية عشرة فى الطبيعيات والثالثة فى النفسانيات العقليات[3].

وتتفاوت الأقسام الأربعة كما. فأكبرها من حيث عدد الرسائل الجسمانيات والطبيعيات ثم الرياضى ثم الناموسيات الالهية والشرعية وأصغرها النفسانيات العقليات[4]. أما من حيث عدد الصفحات فأكبرها الجسمانيات والطبيعيات ثم الناموسيات

---

(١)



وهو نفس طريق الظاهريات فى الفلسفة المعاصرة فى الغرب، من الصورى إلى الشعورى، ومن المادى إلى الشعورى، ومن الشعورى (الترنسندنتالى) إلى المطلق (عالم الماهيات).

(٢) ومن ثم يكون دارون أقرب إلى الاخوان من برجسون.

(٣) الثامنة فى الطبيعيات: فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها، والتاسعة فى الرياضيات: فى بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها ونكت من أدب الأنبياء وأخلاق الحكماء. السادسة فى الرياضيات: فى النسبة العددية والهندسة فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، والثانية فى الطبيعيات: السماء والعالم فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق، الثانية عشرة ى الجسمانيات الطبيعيات: فى قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير. والثالثة فى النفسانيات العقليات: فى معنى قول الحكماء العالم انسان كبير.

(٤) ١- الرياضى (١٤ رسالة)، (٤٥٢ ص).

٢- الجسمانيات والطبيعيات (١٧ رسالة)، (٥٦٦ ص).

٣- النفسانيات العقليات (١٠ رسالة)، (٢٢٣ ص).

الالهية والشرعية مما يكشف عن صغر عدد الرسائل وكبر حجمها، ثم الرياضى، وأصغرها النفسانيات العقليات. الخلاف فى عدد الرسائل والصفحات بين القسمين الأول والرابع. من حيث عدد الرسائل الرياضى ثم الناموسيات الالهية والشرعية، ومن حيث عدد الصفحات، الناموسية الالهية والشرعية ثم الرياضى.

ومصادرها أربعة: الأول الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء من الرياضيات والطبيعيات مع أنها شاملة أيضاً على الالهيات وكأن الالهيات قاصرة على الكتب المنزلة المصدر الثانى. والثانى الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل والقرآن نظرا لوحدة الوحى دون التعرض لقضية التحريف. فالاشراق دين واحد، وحقيقة واحدة مستقلة عن الصحة التاريخية للنصوص على عكس الفقهاء مثل الغزالى وابن حزم وابن تيمية. والثالث الكتب الطبيعية عن الكواكب والأفلاك والبروج والحيوانات والنبات والمعادن الظاهرة والتى فى حاجة إلى تأويل. وهو تكرار للمصدر الأول، طبيعيات الحكماء، ويعنى العلم فى عصره. ويدل على سيادة الطبيعيات. وهو ما يؤكده حجم الجسمانيات والطبيعيات سواء من حيث عدد الرسائل أو عدد الصفحات. والرابع الكتب الالهية التى لا يمسها إلا المطهرون الملائكة وجواهر النفوس وما تحتويه من حساب وعقاب وجنة ونار وبرزخ وأعراف وحس وعقل تكرار للمصدر الثانى أو هى الكتب السرية الأخرى الشرقية أو كتب الاشراق.

ويضم القسم الأول وهو أربع عشرة رسالة، الرياضى والمنطق، ومن ثم دخول المنطق كحالة للرياضة كما هو الحال فى المنطق الرمزى الحديث. ولا يتجاوز المنطق خمس رسائل من أربع عشرة رسالة أي أقل من الثلث مع إضافة المدخل للأجزاء الأربعة لمنطق اليقين، المقولات والعبارة والقياس والبرهان وحذف منطق الظن الجدل والسفسطة والخطابة والشعر (1). ومن حيث طول الرسائل أطولها التاسعة عن الأخلاق والدين. وأصغرها العبارة ثم الموسيقى ثم الفلك ثم الهندسة ثم العدد ثم الجغرافيا ثم البرهان ثم الصنائع العلمية ثم الصنائع

= ٤- الناموسيات الالهية والشرعية (١١ رسالة)، (٥٦٦ ص).

(١) من الناحية الكمية ما زال الرياضى هو الغالب من حيث عدد الرسائل (٥)، ثم المنطق (٥)، ثم الانسانيات (٤). ومن حيث عدد الصفحات الرياضى هو الغالب أيضا (١٩٤ ص) ثم الانسانيات (١٤٨ ص)، ثم المنطق فى النهاية (٦٣ ص). المنطق من الرسالة العاشرة حتى الرسالة الرابعة عشرة الجغرافيا (٢٥ ص)، البرهان (٢٤)، الصنائع العملية (٢٠)، الصنائع العلمية (١٨)، النسبة (١٦)، إيساغوجى (١٤)، المقولات (١٠)، القياس (٩)، العبارة (٦).

العملية ثم النسبية ثم إيساغوجى ثم المقولات ثم القياس ثم العبارة.

وتستعمل الألفاظ معربة وأحيانا منقولة مما يدل على عدم استقرار الوافد داخل الموروث أو استعمال الاثنين بداية باللفظ* المنقول ثم المعرب أو بداية بالمعرب دون المنقول مع التأكيد على أن المقصود بيان المعانى وليس شرح نصوص الوافد (1). ولا يوجد ابتكار فى المنطق، مجرد نقل من المنطق الوافد. وتدخل الموسيقى مع المنطق فى الرياضى. وتعتبر الجغرافيا علما رياضيا. فالغرض من الرياضة ليس العدد والحساب بل تهذيب النفس كما هو الحال فى الرسالتين السادسة والتاسعة (2). وواضح أن النفس والأخلاق وعالم الانسان تكوّن البؤرة المشتركة للأقسام الأربعة. كما يقترن العلمى بالعملى فى الرياضيات كما هو الحال فى الرسالتين السابعة والثامنة (3).

والمنطق علم معيارى. ومشروع الحضارة الاسلامية كله هو انزال الصورى الرياضى فى النفس، ورفع الطبيعى المادى إلى الالهى عبر النفسى. يتحول الرياضى إلى شعورى. فالنسب العددية تظهر من القوة إلى الفعل أى من النظر إلى العمل، من الرياضة إلى الطبيعة. موضوعاتها جسمانية لا مجردة. الغرض عمارة الأرض. والنسب العددية الروحانية تتحقق فى صنائع عملية. مهمة الرياضى إخراج العلم من القوة إلى الفعل، علم أخلاقى الغاية منه إصلاح النفوس، إعداد النفس إلى المعاد كما يتضح ذلك فى الرسالتين السادسة والتاسعة (4).

---

(1) ١٠- إيساغوجى ١١- فى المقولات العشر التى هى قاطيغورياس ١٢- فى معنى بارامنياس ١٣- فى معنى أنولوطيقا الأولى ١٤- فى معنى أنولوطيقا الثانية، جيو مطريا فى الهندسة، الأسطرونوحيا علم النجوم.

(2) الرسالة السادسة: فى النسبة العددية والهندسية فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق. الرسالة التاسعة: فى بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها، ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء.

(3) الرسالة السابعة: فى الصنائع العلمية والغرض منها. الرسالة الثامنة: فى الصنائع العملية والغرض منها.

(4) الرسائل هى: ١- فى العدد. ٢- الموسومة بجومطريا فى الهندسة وبيان ماهيتها. ٣- الموسومة بالاسطرونوميا فى علم النجوم وتركيب الأفلاك. ٤- فى الجغرافيا. ٥- فى الموسيقى. ٦- فى النسبة العددية والهندسية فى تهذيب النفس واصلاح الأخلاق. ٧- فى الصنائع العلمية والغرض منها. ٨- فى الصنائع العملية والغرض منه. ٩- فى بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء. ١٠- فى إيساغوجى. ١١- فى المقولات العشر التى هى قاطيغورياس. ١٢- فى معنى بارامنياس وهى الرسالة الثالثة من المنطقيات. ١٣- فى معنى أنولوطيقا الأولى. ١٤-.فى معنى أنولوطيقا الثانية.

والقسم الثانى وهو سبع عشرة رسالة الجسمانيات والطبيعيات. ويضم الجسم إلى الطبيعة لأن الجسم يفنى فى العالم وتفارق الروح. أكبرها الثامن عن الحيوانات وتكاد تصل إلى ثلث القسم كله. وأصغرها الثالثة فى الكون والفساد، جزءا من عشرين جزءا من القسم كله (١). والرسالة الأولى عن الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان تعادل السماع الطبيعى الذى يتناول المفاهيم العامة للطبيعة. ومن الطبيعيات يبرز عالم الإنسان فى الرسالة الثانية الموسومة بالسماء والعالم، فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق، وفى الرسالة عشرة "فى قول الحكماء" أن الإنسان عالم صغير". كما يظهر الإنسان المعرفى فى الرسالة الرابعة عشرة فى بيان طاقة الإنسان فى المعارف وإلى أى حد هو مبلغه من العلوم وإلى أى حد ينتهى وأى شرف يرتقى". وفى الرسالة السادسة عشرة "فى اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات وكأن اللغة ظاهرة طبيعية. كما يظهر العالم الانسانى فى مقابل العالم الحيوانى. نفس الرسالة الثامنة "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها" نقل من المستوى الطبيعى إلى المستوى السايسى مثل "كليلة ودمنة". كما أن الحديث عن الأنفس الجزئية فى الأجساد والفرق بين الحياة والموت وماهية اللذات إلى الرسائل الست الأخيرة كلها انتقال من الطبيعة إلى الإنسان وكان الإنسان يبزغ فى الطبيعة. أما باقى كتب الطبيعيات فانها تعادل طبيعيات الوافد، السماع الطبيعى، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، وتكوين المعادن، وأجناس النبات، وتركيب الجسد، والحاس والمحسوس، ومسقط النطفة. وأحيانا تبدو بعض الجدة فى وصف ماهية الطبيعة وإبراز الجسد. وتتكرر بعض العناوين مثل الرسالتين الخامسة عشرة والسادسة

---

(١) ترتيب الرسائل من حيث الكم (أرقام الصفحات) من الكبر فالأصغر مع أرقامها كالآتى: ٨- فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها (٢٠٠) ١٣- فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات (٩٤) ٥- فى بيان تكوين المعادن (٤٥) ١١- فى مسقط النطفة (٣٩) ١٦- فى ماهية اللذات وفى حكمة الحياة والموت وماهيتها (٣٢) ٢- الموسومة بالسماء والعالم فى إصلاح النفس تهذيب الأخلاق (٢٨) ٧- فى أجناس النباتات (٢٨) ٤- فى الآثار العلوية (٢٥) ١- فى قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير (٢٤) ١٠- فى الحاس والمحسوس(٢١) ١- فى بيان الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيف بعضها إلى البعض (١٩) ١٥- فى حكمة الموت والحياة (١٨) ٦- فى ماهية الطبيعة (١٨) ٩- فى تركيب الجسد (١٨) ١٤- فى بيان طاقة الإنسان فى المعارف إلى أى حد هو مبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وأى شرف يرتقى (١٦) ١٣- فى كيفية نشوء الأنفس الجزئية فى الأجساد والبشرية الطبيعية (١٣) ٣- فى بيان الكون والفساد (١٠).

عشرة فى حكمة الموت والحياة [1].

والقسم الثالث النفسانيات العقليات عشر رسائل [2]. أكبرها التاسعة "فى العلل والمعلولات" وأصغرها الثانية "فى المبادئ العقلية على رأى إخوان الصفا" [3]. وتتداخل بعض الموضوعات مع القسمين السابقين. فالرسالتان الثامنة "فى كمية أجناس الحركات" والتاسعة "فى العلل والمعلولات" أدخل فى الجسمانيات والطبيعيات. والرسالة العاشرة "فى الحدود والرسوم" أدخل فى الجزء المنطقى من الرياضى. والرسالة السابعة "فى البعث والقيامة" أدخل فى الالهيات. والرسالة الخامسة "فى الأدوار والاكوار" أدخل فى فلسفة التاريخ، وهو جزء من الالهيات أدخله حكماء الشيعة مثل أبى يعقوب السجستانى وغيره فى القرن الرابع بعد إخوان الصفا. ويبرز الإنسان كبؤرة أولى فى الرسالة الثالثة "فى معنى قول الحكماء أن العالم إنسان كبير "لتوحيد النفس والعقل فى الإنسان". والرسالة الأولى عن المبادئ العقلية بين الرياضيات والطبيعيات والالهيات لأن المبادئ معرفية ووجودية فى آن واحد.

---

(١) هذه الرسالة هى ١- فى بيان الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيف بعضها إلى بعض. ٢- الموسومة بالسماء والعالم فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق. ٣- فى بيان الكون والفساد. ٤ فى الآثار العلوية. ٥- فى بيان تكوين المعادن. ٦- فى ماهية الطبيعة. ٧- فى أجناس النباتات. ٨- فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها. ٩- فى تركيب الجسد. ١٠- فى الحاس والمحسوس. ١١- فى مسقط النطفة. ١٢- فى قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير. ١٣- فى كيفية نشوء الأنفس الجزئية فى الأجساد البشرية الطبيعية. ١٤- فى بيان طاقة الإنسان فى المعارف وإلى أى حد هو مبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وأى شرف يرتقى. ١٥- فى حكمة الموت والحياة. ١٦- فى ماهية اللذات وفى حكمة الحياة والموت وماهيتها. ١٧- فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات.

(٢) هذه الرسائل هى: ١- فى مبادئ الموجودات العقلية على رأى الفيثاغورثيين. ٢- فى المبادئ العقلية على رأى إخوان الصفا. ٣- فى معنى قول الحكماء أن العالم إنسان كبير. ٤- فى العقل والمعقول. ٥- فى الأدوار والاكوار. ٦- فى ماهية العشق. ٧- فى البعث والقيامة. ٨- فى كمية أجناس الحركات. ٩- فى العلل والمعلولات. ١٠- فى الحدود والرسوم.

(٣) ومن حيث الكم يكون الترتيب كالآتى (عدد الصفحات): ٩- فى العلل والمعلولات (٤٠). ٧- فى البعث والقيامة (٣٤). ٨- فى كمية أجناس الحركات (٢٣). ١- فى مبادئ الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين (٢١). ٣- فى معنى قول الحكماء أن العالم إنسان كبير (١٩). ٥- فى الأدوار والأكوار (١٨). ٤- فى العقل والمعقول (١٨). ٦- فى ماهية العشق (١٨). ١٠- فى الحدود والرسوم (١٥). ٤- فى المبادئ العقلية على رأى إخوان الصفا (٢٣).

والقسم الرابع، الناموسيات الالهية والشرعية وهى إحدى عشرة رسالة [1]. ويبدو جدل السلب والايجاب فى الرسالة الأولى "اختلاف الآراء والمذاهب" أى تفرق الملل من أجل إفساح المجال للايجاب، وحدة الاشراق. أكبرها الرسالة الحادية عشرة فى ماهية السحر والعزائم والعين". وأصغرها فى ماهية الطريق إلى الله عز وجل" وكأن السحر والعزائم والعين أهم من الطريق إلى الله [2]. واقترن وصف إلهى بالناموسيات أى بالشرائع والقوانين وليس بالكون واستعمال اللفظ المعرب "الناموسيات" مع المنقول "الشرعى". فالالهيات هنا انسانيات مقلوبة إلى أعلى أى اغتراب دينى بالرغم من اقترابها أيضاً من نظرية الفيض، الله والعقل والنفس والمادة. تتداخل بعض موضوعات المعرفة مثل الرسالة الحادية عشرة "فى ماهية السحر والعزائم والعين" وبعض مسائل الالهيات التقليدية مثل نظرية الفيض فى الرسالة العاشرة" فى كيفية نضد العالم بأسره". والرسالتان فى الطريق إلى الله والدعوة اليه. ورسالتان فى الاخوان وأن جماعتهم هو الطريق إلى الله اعتقادا ومعاشرة فى الرسالتين الثالثة والرابعة. كما تحدثوا عن أنفسهم فى الرسالة الثانية فى النفسانيات. وواضح الطابع التشريعى السياسى لهذا القسم فى الرسالتين السادسة والتاسعة. وأربع رسائل سؤال عن الماهية، وخمس عن الكيفية، وواحدة فى بيان اعتقاد الاخوان مما يدل فى نفس الوقت على الطابع الفكرى الخالص للقسم الرابع مثل السؤال عن ماهية العشق فى الرسالة السادسة فى القسم الثالث.

و"رسالة الجامعة" رسالة مبتسرة ومقلطحة ونصية وخالية من أى إبداع جديد

---

(١) هذه الرسائل هى:- فى الآراء والديانات. ٢- فى ماهية الطريق إلى الله عز وجل. ٣- فى بيان اعتقاد إخوان الصفا ومذهب الربانيين. ٤- فى كيفية معاشرة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة فى الدين والدنيا جميعا. ٥- فى ماهية الايمان وخصال المؤمنين المحققين. ٦- فى ماهية الناموس الالهى وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين والالهيين. ٧- فى كيفية الدعوة إلى الله. ٨- فى كيفية أحوال الروحانيين. ٩- فى كيفية أنواع السياسات وكميتها. ١٠- فى ماهية السحر والعزائم.

(٢) ومن الناحية الكمية (عدد الصفحات) يكون الترتيب كالآتى: ١١- فى ماهية السحر والعزائم والعين (١٨١). ٥- فى ماهية الايمان وخصال المؤمنين المحققين (٦٣). ٧- فى كيفية الدعوة إلى الله (٥٣). ٨ - فى كيفية أحوال الروحانيين (٥٢). ٣- فى بيان اعتقاد إخوان الصفا ومذهب الربانيين (٢٧). ٩ - فى كيفية أنواع السياسات وكميتها (٢٣). ٦- فى ماهية الناموس الالهى وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين الالهيين (٢١). ٤- فى كيفية معاشرة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة فى الدين والدنيا جميعا (٢٠). ١٠- فى كيفية نضد العالم بأسره(١٠). ٢- فى ماهية الطريق إلى الله عز وجل (٩).

ومشوهة للأصل. ربما قام بها تلميذ مبتدئ مع أن القصد منها إيضاح حقائق الرسائل، وبيان ما فيها من معان ملخصة ومستوفاة، مهذبة مستقصاة "ببراهين هندسية يقينية ودلائل فلسفية حقيقية، وبيانات عملية، وحجج عقلية، وقضايا منطقية، وشواهد قياسية، وطرق إقناعية. وبالرغم من هذا الاعلان فهى تخلو من الحجج العقلية الباقية فى الرسائل والاعتماد على الحجج النقلية وحدها. فهى ليست تلخيصا بل تشويها وتراجعا ودخولا فى الموروث ضد العقل تملقا للناس واعتمادا على سلطة النقل. لم تأت بجديد، مجرد تلخيص وتصغير للحجم ربما لسهولة الاستعمال إذا كان المقصود منها تجنيد العامة وابراز أهم عناصرها والاعتماد على سلطة النقل مباشرة مع إسقاط أسماء الأعلام.

وهى مقسمة إلى قسمين بلا سبب واضح إلا إذا كانت قسمة الأربعة أجزاء قسمين فى رسالة واحدة. فنقصت الرسائل من اثنين وخمسين إلى أربعين رسالة. وتخلو من أى تحليل سياسى أو إضافة شئ جديد. وهى غير متنافسة من حيث الكم. نقص الجزء المنطقى لأن الرياضى هو الغالب ولأن المنطق للخاصة. وزاد الجزء الجسمانى لأن الغالب هو الطبيعى ولأن الطبيعة للمشاهدة. وهو أكبر الأقسام. وزاد العقل على النفس فى النفسانيات العقليات للربط بين الطبيعيات والالهيات. وزاد الجزء الناموسى الالهى الشرعى ربما لمخاطبة العوام. وهو أصغر الأجزاء بالرغم من أهميته وإمكان الزيادة فيه[1].

وتعترف "رسالة الجامعة" صراحة بأنها معارضة باطنية سرية فى الداخل. وذكر الاسم صراحة عكس الأجزاء الأربعة والاعلان عن اسم مؤلفها جعفر الصادق الذى عاش فى آخر القرن الثانى وأوائل الثالث قبل الكندى مع أن مصنفاته مفقودة [2]. وربما

---

(١) لا يوجد عنوان للجزء الأول. والجزء الثانى فى ختم الرسالة الرياضية والابتداء بما يليها من الجسمانية. والثالث فى ذكر الرسائل العقليات والذخائر النفسانيات والافاضات الالهيات. والرابع فى التميم الأولى من الرسائل الناموسية والالهية. وأصبحت الرسالة الرابعة فى الجزء الرابع من الرسائل الخاتمة فى الجامعة فيكون مجموعها فى الرسائل (١١) وفى الجامعة (١٠). الجزء الأول (١٤) رسالة، الثانى (١٧)، الثالث (١٠)، الرابع (١١). ومن حيث الكم (عدد الصفحات) الرياضى (٥٠)، الجسمانى الطبيعى (١٩١)، العقليات النفسانيات (١٧٢)، الناموسية الالهية (٣١). خاتمة: رسالة عشرة إخوان الصفا وخلان الوفا.

(٢) هو الامام المستور أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق (٢١٢/١١٥/١٦٠ هـ). ومؤلفاته: المدارس الأربع، الكتب السبعة، الجفران، الرسائل الخمسة والعشرون، الرسائل الاثنتان والخمسون، الرسالة الجامعة ص ١٠.

المقصود نسبتها إليه إعطاء مزيد من السلطة الدينية والتاريخية لها. ومضمون الرسائل يوحى بأنها بعد الكندى وقبل ابن سينا وقبل الفترة التى كان فيها الفكر الشيعى يبلور الفكر الفلسفى المستقل من اليونان عند السجستانى والعامرى والذى استشهد البعض منهم فى ثورة ٣٧١ هـ.

وفى الرسالة السابعة من القسم الرياضى "فى الصنائع العملية والغرض منها" والثامنة بنفس العنوان يضع إخوان الصفا قمة شاملة للحكمة. فالصنائع تنقسم إلى علمية وعملية مما يؤكد على وحدة النظر والعمل. الصنائع العملية هى العلوم التى تنقسم إلى رياضية وفى مقابلها الشرعية الوضعية. وهو نفس التقابل بين النظر والعمل، وفى الوسط الفلسفية الحقيقية التى تنقسم القسمة الرباعية إلى رياضيات ومنطقيات وطبيعيات وإلهيات. وتسمى العلوم الشرعية الوضعية تأكيداً على أحكام الوضع أى تأسيسها فى العالم وليس فى الادارة الالهية. وتتكرر العلوم الرياضية، مرة فى قسم كلى بمفردها، فى القسمة الثلاثية، رياضة شرع فلسفة، ومرة كأحد أقسام العلوم الفلسفية فى الرباعى الشهير الذى ينتظم مجموع الرسائل. وكل علم من العلوم الرياضية مزدوج فى علمين: الكتابة والقراءة، اللغة والنحو.. الخ، وأحياناً أكثر من اثنين مثل البيع والشراء والتجارات والحرث والنسل. وتستعمل الرياضيات بالمعنى الواسع أى الأدوات بحيث تشمل القراءة والكتابة، واللغة والنحو، والشعر والعروض، والزجر والفأل، والسحر والعزائم، والكيمياء والحيل، والحرف والصنائع، والبيع والشراء، والتجارة والحرث والنسل، والسير والأخبار. فالأقسام التسعة خارجة عن الرياضيات بالمعنى الدقيق باستثناء القسم الثالث، الحساب والمعاملات، الذى يقتصر على الحساب فقط دون الهندسة والفلك والموسيقى، ودخولها فى القسم الأول من العلوم الفلسفية.

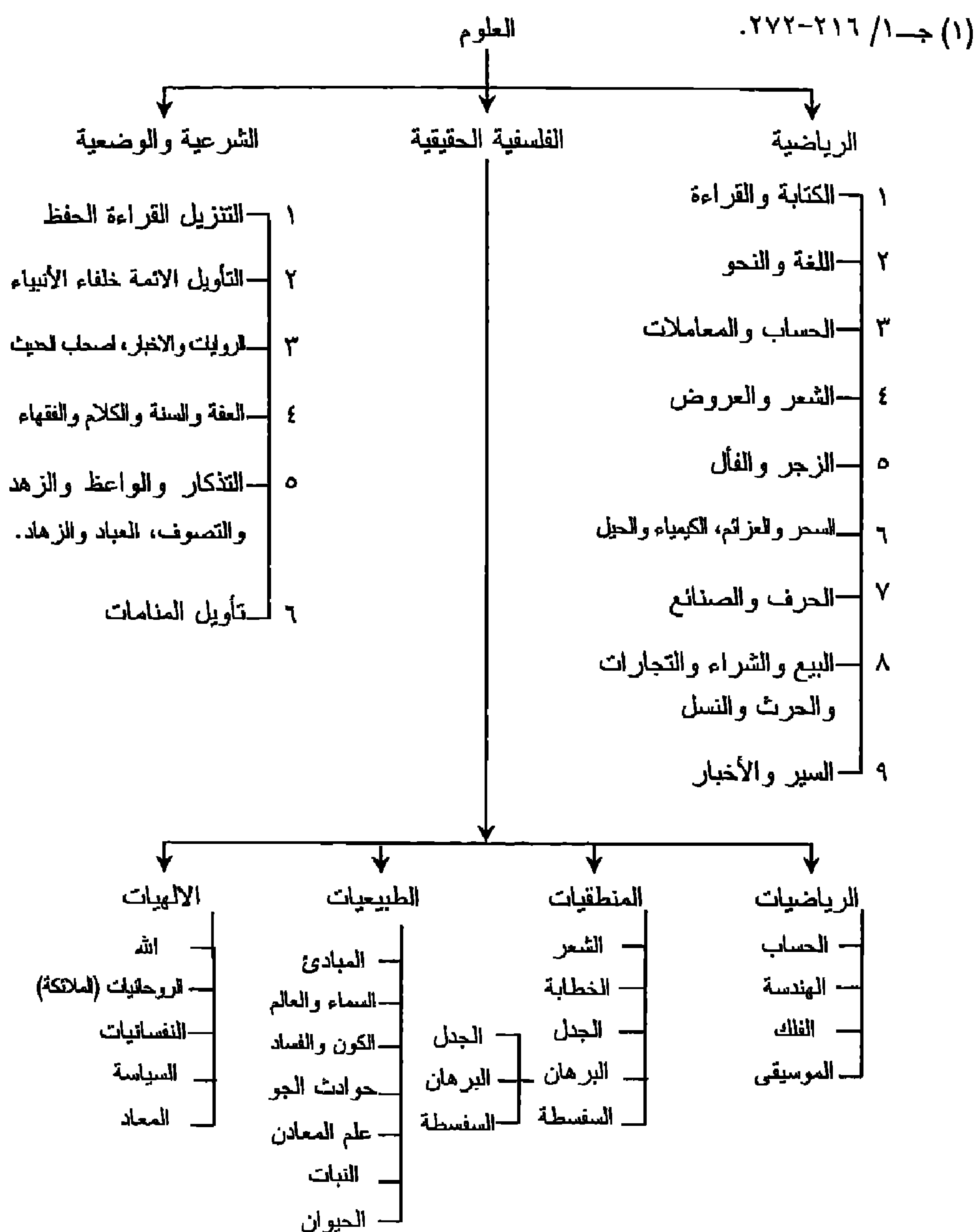
وينقسم المنطق إلى علوم خمسة: الشعر، والخطابة، والجدل، والبرهان، والسفسطة. والثلاثة الأخرى، المقولات، والعبارة، والتحليلات أقسام للبرهان. وهى نفس قسمة الفارابى فيما بعد المنطق إلى خماسى وثلاثى مع تغيير فى القسمة. فالخماسى عند الفارابى، المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان والجدل. فاذا غاب كانت السفسطة والخطابة والشعر.

وتضم الطبيعيات علوم الطب والبيطرة وسياسة السباع والطيور والحرث والنسل وعلوم الصنائع مع أن الحرث والنسل قد دخلا من قبل مع الرياضيات مما يدل على أن

القسمة ما زالت غير جامعة مانعة.

وفى الالهيات تتداخل السياسة بأنواعها الخمسة. والمعاد وعلم العمران خليط بين العلم الشرعى والأخروى والمدنى. وفى العلوم الشرعية الوضعية تتكرر الروايات والأخبار من العلوم الرياضية. وتضم علوم التنزيل والتأويل والروايات والفقه والتصوف وعلم تعبير الرؤيا [1].

(١) جـ١/ ٢١٦-٢٧٢.



وتنقسم الصناعات العملية إلى الهية ونفسانية وطبيعية وبشرية. الالهيات هى مبدعات الله. والنفسانية مبدعات نظام الكون والكواكب والأرض. والطبيعية موجودات الطبيعة من حيوان ونبات ومعادن. والبشرية المصنوعات والمنتجات. وهى قسمة أكثر تفصيلا من الصنائع العملية. ويستعمل لفظ المصنوعات لله وللانسان. ويظهر نظام الكون، الكواكب والأرض، من المصنوعات الانسانية مرتين، مرة نفسانية للكون، ومرة بشرية لصناعات البشر. وتغيب الرياضية والمنطقية لدخولهما فى الصنائع العملية [1].

خامسا: القسمة الخماسية (الفارابى، ابن باجه)

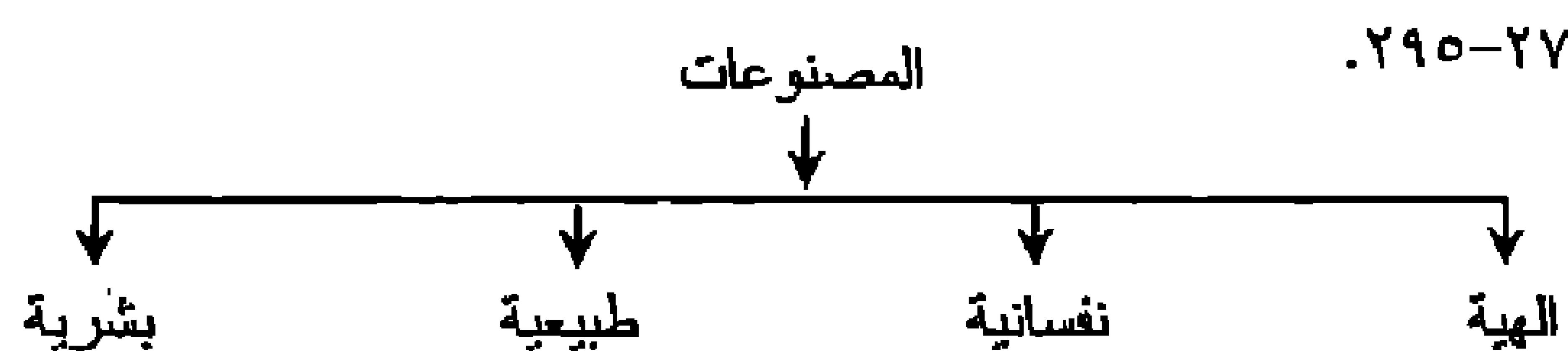
١- **القسمة الثنائية.** وقبل أن ينتهى الفارابى إلى مفهوم "إحصاء العلوم" هذا التصور الجديد لمنظومة العلم، ينتقل من القسمة الثنائية إلى القسمة الرباعية حتى ينتهى إلى القسمة الخماسية فى "إحصاء العلوم" بادئاً من تمثل الوافد حتى إبداع "الاحصاء" حيث يتحد فيه الوافد والموروث اتحادا عضويا.

أ- **العلم النظرى والعلم العملى.** وهى قسمة فى الظاهر تبدأ من أرسطو واليونان وفى الحقيقة تضع التقابل بين "عندهم" فى مقابل "عندنا" دلالة على التمايز بين الأنا والآخر. وهى قسمة تنبع من تحليل التجربة الإنسانية "منذ أول الأمر" أى القسمة العقلية فى بداهات العقول "والذى يتشوق إليه الإنسان". والعقل والتجربة عامان عند كل الشعوب.

ينقسم العلم إلى علم عملى يتشوق إليه الإنسان لينتفع به فى سلامة مطالب أربعة. وعلم آخر يتشوق إليه الإنسان لذاته زيادة وفضلا على العلم النافع، وهو العلم النظرى. والنفس بشوقها تعرف أى العلوم تؤثر وأيها تتجنب. ويتضمن العلم العملى سلامة الأبدان والحواس والقوة النظرية والقوة العملية. فالنظر والعمل جزءان من العلم العملى. أما العلم النظرى فهو ما يطلب لذاته مثل الفن أى التماثيل والمناظر الأنيقة والمسموعات والروائح الطيبة والملموسات اللذيذة. ونفس القسمة واردة أيضاً للعقل إلى عقل نظرى وعقل

---

(١) جـ١/ ٢٧٦-٢٩٥.

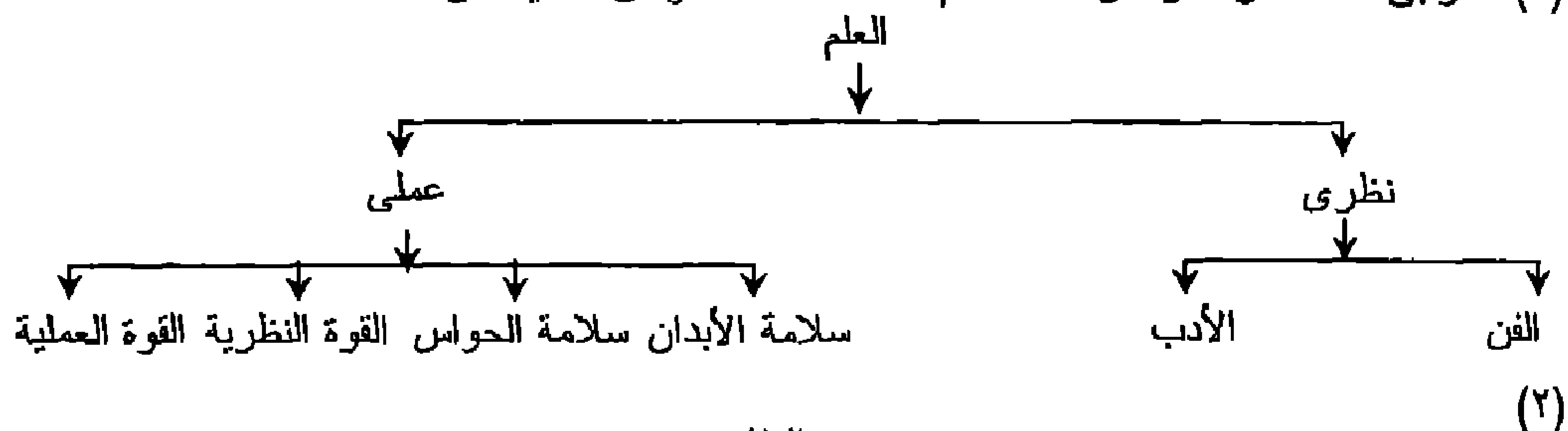


عملى[1]. وواضح أن الفارابى يبدأ بالعلم العملى النافع. ويعتبر العلم النظرى زيادة وفضلاً. العلم العملى هو الأصل، والنظرى هو الفرع. النظر جزء من العمل وليس العمل جزءا من النظر. والنفس بطبيعتها تعرف أى العوم تؤثر. وبها نزوع نحو العمل. وهى نفس القسمة الموجودة فى "التنبية على سبيل السعادة"، قسمة العلم إلى نظرى وعملى، وقسمة النظرى ثلاثة، طبيعى وتعاليمى إلهى، والعملى اثنان، إلى أخلاق وسياسة[2]. فتتخلق القسمة الثلاثية من القسمة الثنائية [3].

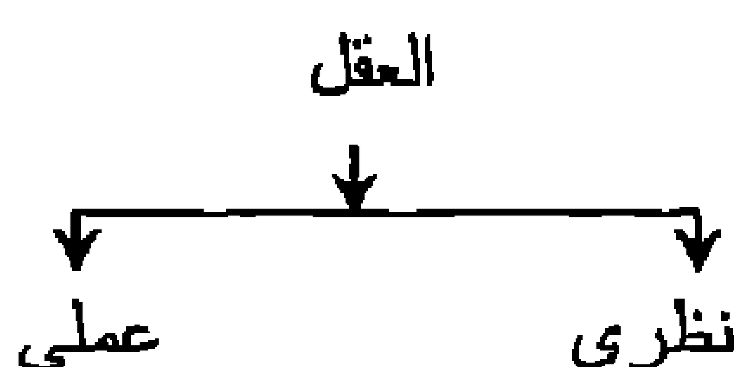
ويقسم الفارابى المنطق إلى قياسى وغير قياسى. ثم ينقسم القياسى إلى خمسة أقسام: فلسفة، وجدل، وسفسطة، وخطابة، وشعر. وينقسم غير القياسى، وهى الصنائع إلى خمسة أقسام أيضاً: الفلاحة، والملاحة، والبناء، والتجارة، والطب وسائر الصنائع [4].

---

(١) الفارابى: فلسفة أرسطو ص ٦٠-٦١/١٣٢-١٣٣، نصوص فلسفية ص ٩٣-٩٨.

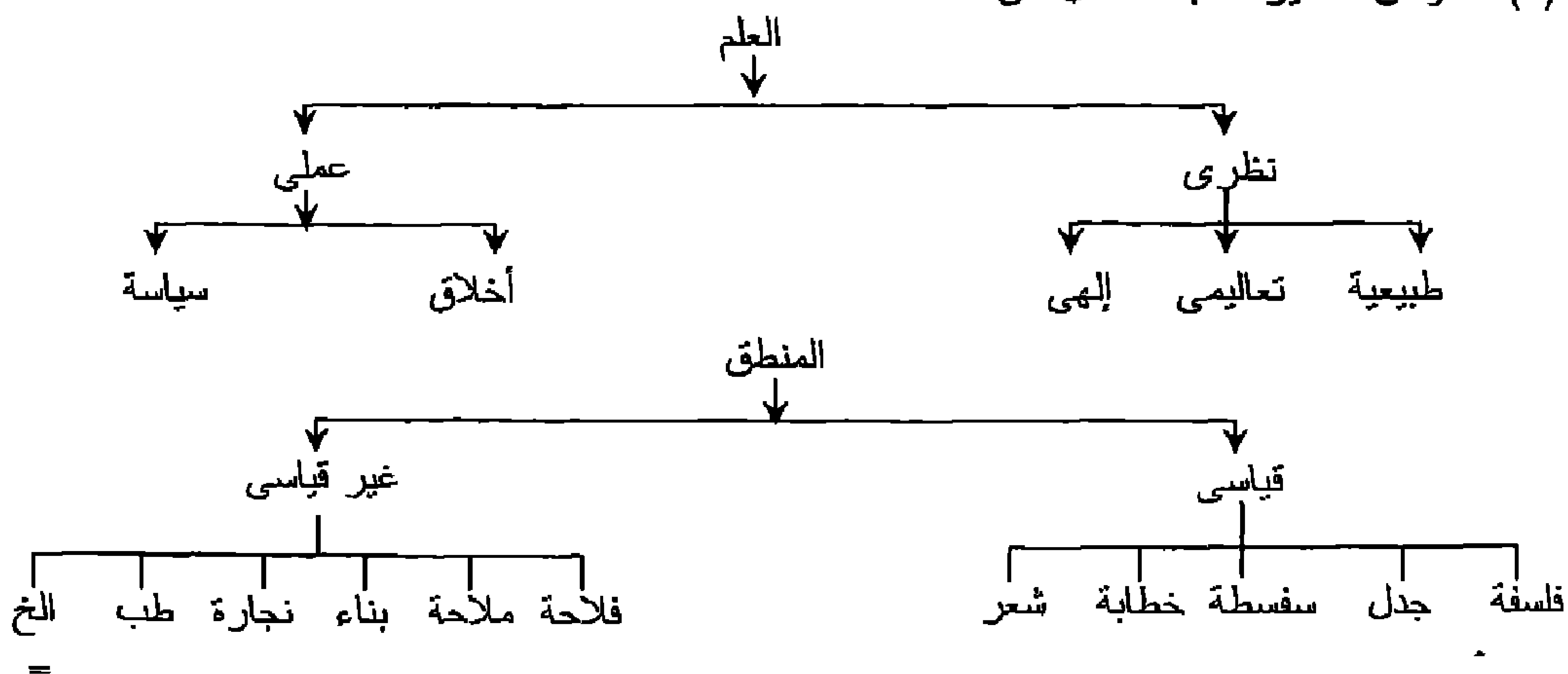


(٢)



(٣) ويبدو أن الكتب القديمة الثلاثة لكانط بها الكثير من قسمة الفارابى.

(٤) نصوص، تفسير كتاب المدخل ص ٩٣-٩٨.



=

ثم يوحد الفارابى بين الفلسفة والمنطق. ويقسم المنطق قسمة رباعية إلى مقولات، وعبارة، وقياس، وبرهان. ثم يقسم الفلسفة أيضا قسمة رباعية، تعاليم، وطبيعة، والهى، ومدنى. ثم يقسم التعاليم قسمة رباعية: عدد، وهندسة، ونجوم، وموسيقى. ثم يعقد خاتمة فى الكليات الخمس، وصف المحمول بما يشابه فى الجوهر (جنس نوع) أو فى الحال (العرض) أو ما يباينه فى الجوهر (الفصل) أو فى الحال (الخاصة).

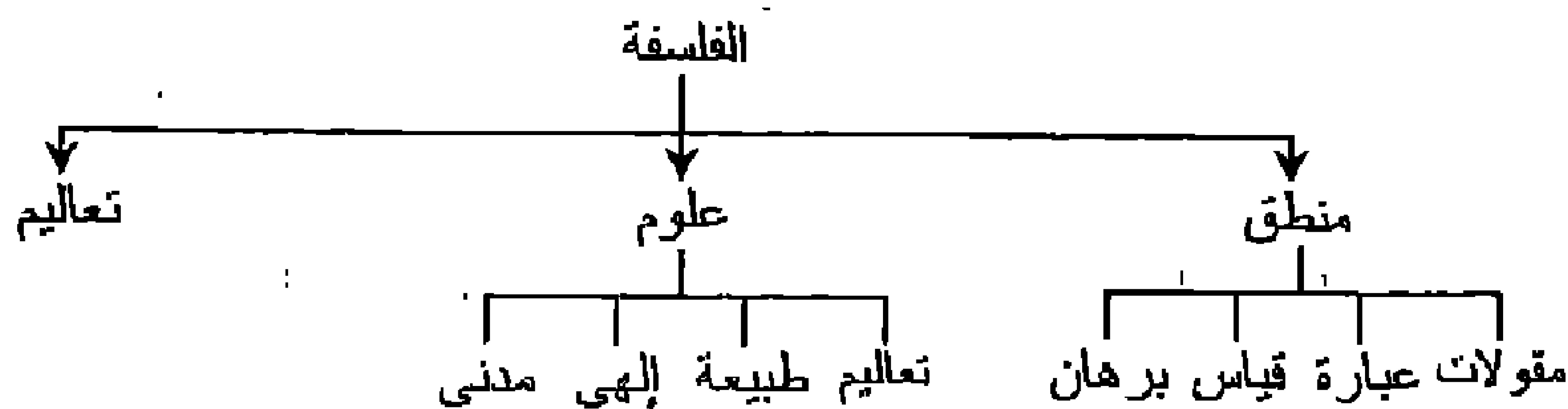
والمنطق هو أول الموضوعات بالتمرينات لتمثيل الوافد أى للتقطيع والمضغ والبلع والهضم والتمثل والاخراج. ومقياس التقسيم هو القياس. ما قبل القياس مقدمات له، المقولات، والعبارة. وما بعد القياس نتاج له، البرهان فى صورته الكاملة وفى صورته الناقصة، والجدل والسفسطة، والخطابة، والشعر.

ويسمى الفارابى المقولات المعقولات وهو خروج من النقل إلى التحول قبل الإبداع. ويحتار العرض بين النازل من الأبسط إلى معقولات ثم عبارة ثم قياس ثم برهان أو الصاعد وهو الأفضل من حيث التأسيس إلى المقولات ثم العبارة ثم القياس ثم البرهان.

وواضح أن الفلسفة باعتبارها منطقا تستبعد الجدل، والسفسطة، والخطابة والشعر. والفلسفة باعتبارها علما تقدم التعاليم بذور المنطق ثم الطبيعة ثم الالهى ويضاف المدنى مثل إخوان الصفا. وفى قسمة التعاليم إلى حساب وهندسة وفلك وموسيقى يسمى الفارابى الحساب العدد، والفلك النجوم. وفى الكليات الخمس ما يشبه المحمول فى الجوهر اثنان، الجنس والنوع، فى حين أن ما يشبه فى الحال واحد هو العرض. وما يخالف فى الجوهر وهو الفصل واحد. وما يخالف فى الحال واحد هو الخاصة.

ب- **العلم الكلى والعلم الجزئى.** ويبدأ الفارابى كل كتاب أو مقال باحصاء العلوم من أجل وضع الجزء فى الكل، والبحث عن منظومة علمية تجمع بين الموروث والوافد. فينقسم العلوم إلى كلي وجزئى. يتعلق العلم الجزئى ببعض الموجودات أو بنص

=



الموهومات بالأعراض الخاصة مثل علم الطبيعة الذى ينظر فى الموجودات وهى الأجسام من جهة التحرك والتغير والسكون، وعلم الهندسة الذى ينظر فى المقادير من جهة الكيفيات والاضافات، وعلم الحساب من جهة العدد، وعلم الطب من جهة الأبدان، صحتها ومرضها. وليس لها أن تنظر على العموم فى جميع الموجودات، وقسمة العلم إلى كلى وجزئى هى نفسها قسمة العلم إلى علم طبيعى وعلم إلهى أو علم ما بعد الطبيعة. وهى نفس الثنائيات السابقة فى قسمة العلم إلى نظرى وعملى، ضرورى واختيارى، طبيعى وإنسانى. وهى نفس قسمة الكندى إلى علم إلهى وعلم إنسانى. ويستعمل الفارابى اصطلاح ما بعد الطبيعة، ويحوله من قسمة عرضية، وضع أندرونيقوس كتاب الحروف بعد كتاب الطبيعة إلى تسمية جوهرية تشير إلى العلم الالهى ويجد له مكانا فى تصنيف العلوم. يظهر التضمن الكاذب فى إطلاق كل ما يتعلق بما بعد الطبيعة العلم الالهى، والتشكل الكاذب فى إطلاق كل ما يتعلق بما بعد الطبيعة العلم الالهى، والتشكل الكاذب فى تسمية العلم الالهى علم ما بعد الطبيعة.

والعلم الكلى ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، والتام والناقص، والعلة والمعلول، والهوية والتشابه، والتساوى والموافقة، والموازاة والمناسبة، وتنظير فيما يقوم مقام الأنواع كالمعقولات العشر، وأنواع الواحد بالشخص وبالنوع وبالجنس وبالمناسبة. ثم يتشعب كل ذلك وينتهى إلى العوم الجزئية.، ويمكن أن يسمى هذا العلم باسم الله. والعلم الكلى علم واحد. لذلك كانت الوحدانية من صفات الله. والله مبدأ الوجود المطلق، موضوع العلم الكلى، هو العلم الالهى لا الطبيعى. فهذا العلم أعلى من الطبيعى. ويسمى ما بعد الطبيعة. ويستدل الفارابى على صفات العلم الكلى أنه واحد لأنه لو كان علمان كليان خاصان لكان واحداً كلياً الآخر جزئياً ولا يمكن أن يكونا جزئين. فهذا خلف.

وعلم التعاليم علم يتناول موجودات وهمية لا موجودات جزئية كالعلم الجزئى ولا كلية كعلم ما بعد الطبيعة. موضوعاته ليس لها وجود البتة فى الطبيعيات، لا وهمى ولا حقيقى. ومنها ما يوجد فى الطبيعيات وأن كان يتوهم مجردا عنها. العلوم الرياضية مثل الهندسة والحساب من العلوم الجزئية لأنها خاصة بموضوعات جزئية، المقادير أو الأعداد. والعلم التعاليمى أعلى من العلم الطبيعى لأن موضوعاته متجردة عن المواد

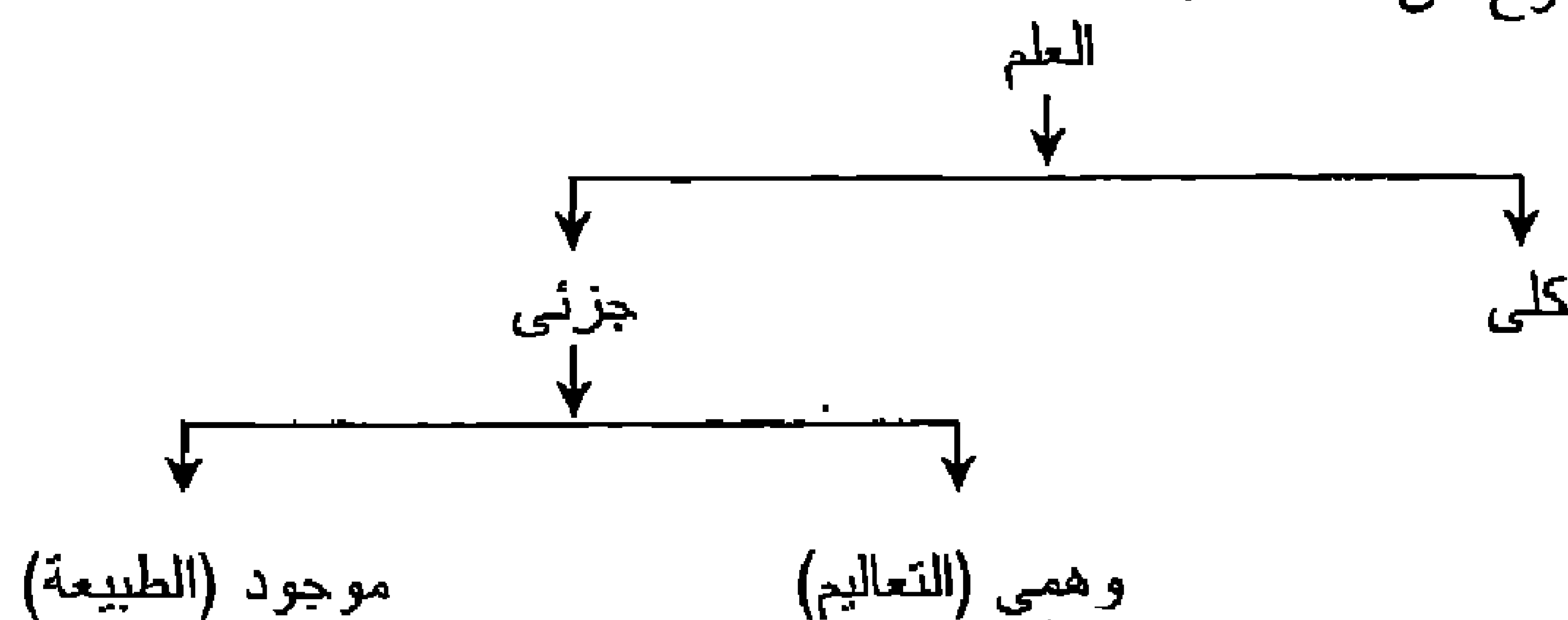
ولكنه أقل من علم ما بعد الطبيعة لأن تجرده عن المواد وهمى لا وجود له. وهو ما قاله ابن سينا بعد ذلك فى أنواع الموجودات الثلاثة، بعد الكثرة وهى الموجودات الطبيعية، ومع الكثرة وهى الأعداد والرياضة، وقبل الكثرة وهو ما بعد الطبيعة (١).

٢- **القسمة الرباعية**. وفى كتاب "الحروف" يقترح الفارابى قسمة رباعية للعلم: المنطق، والطبيعيات، والعلم المدنى والرياضى، وعلم ما بعد الطبيعة. والعجيب وضع الرياضى مع المدنى وليس مع المنطقى وهو أقرب وكأن العلم المدنى، وهو علم أصيل عند الفارابى، يزاحم الصورى. وهى نفس قسمة إخوان الصفا مع اختلاف فى التسمية والترتيب. فقد سمى إخوان الصفا المنطق الرياضى ويشمل الرياضة والمنطق. وسموا الالهيات الناموسية والشرعية أى إخراج العلم المدنى من الالهيات وليس بديلاً عن الرياضيات. وضع الفارابى العلم المدنى مع علم التعاليم مع أن التعاليم قبل المنطق زمانيا فى تطور الإنسانية. وضع العلم المدنى بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة ولكنه إلى علم الطبيعة أقرب نظراً لأنه علم جزئى مرتبط بالموجودات وكلها وهمية وليست فعلية كما هو الحال فى علم الطبيعة.

وأحياناً تقوم القسمة على المقولات ما هو داخل المقولات وما هو خارج المقولات وهى القسمة الشهيرة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، بين الذهن والواقع أو العقل والوجود بلغة المعاصرين. ثم تتشعب قسمة داخل المقولات بمقياس الإدارة. فمنها ما هو إرادى وهو العلم المدنى، ولاإرادى وهو العلم الطبيعى. العلم له قطبان، الإنسان والطبيعة، فالعلم الطبيعى دراسة لمقولات الذهن اللاإرادية أى تصورات الطبيعة ومفاهيمها. وأما علم التعاليم فينظر فى الموجودات من حيث هى كم وفى ماهيات الأنواع من حيث هى كم بعد تجريدها فى الذهن سواء كانت عن إرادة أو عن غير إرادة. علم

---

(١) الفارابى: المجموع ص ٤٠-٤٤.

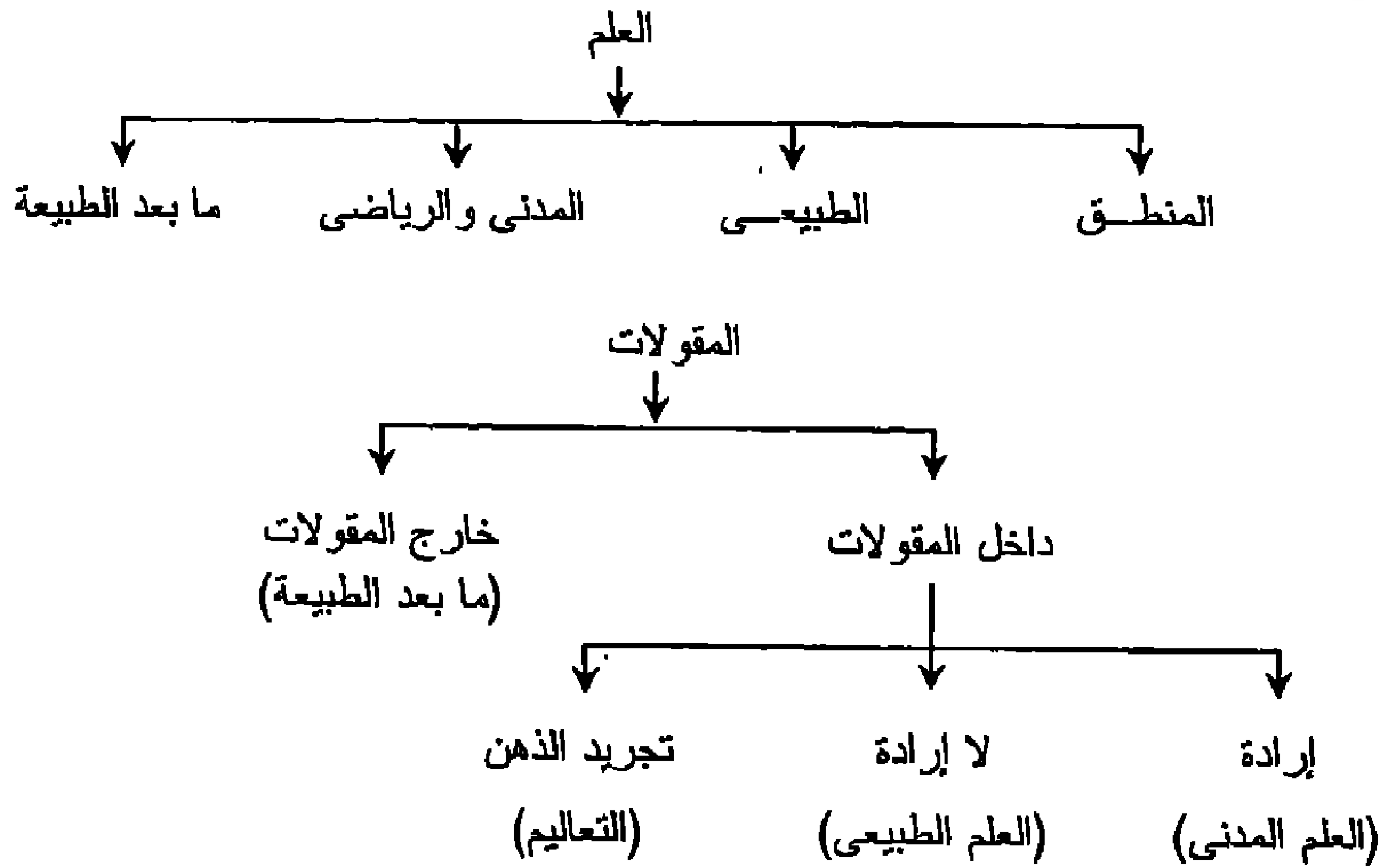


التعاليم لا شأن له بإرادة الإنسان حضوراً أو غياباً. أما الأشياء خارج المقولات فهى صناعة أخرى، علم ما بعد الطبيعة. تبحث فى أسباب المقولات بما فى ذلك التعاليم والعلم المرئى وما يشتمل عليه من الصنائع العملية. وكل ذلك داخل إطار العلوم النظرية. ومن ثم يكون السؤال: لماذا يكون علم ما بعد الطبيعة خارج المقولات وهو يستعمل مقولات القوة والفعل، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والتقدم والتأخر، والجوهر والعرض، والكم والكيف، والزمان والمكان، والواحد والكثير .. الخ؟ وهل هو من العلوم النظرية أم أنه يتوجه نحو العمل بعد تأسيس النظر ومن ثم يكون أقرب إلى العلم المدنى كما هو الحال عند إخوان الصفا وكما سيتضح ذلك فى "إحصاء العلوم"؟(١).

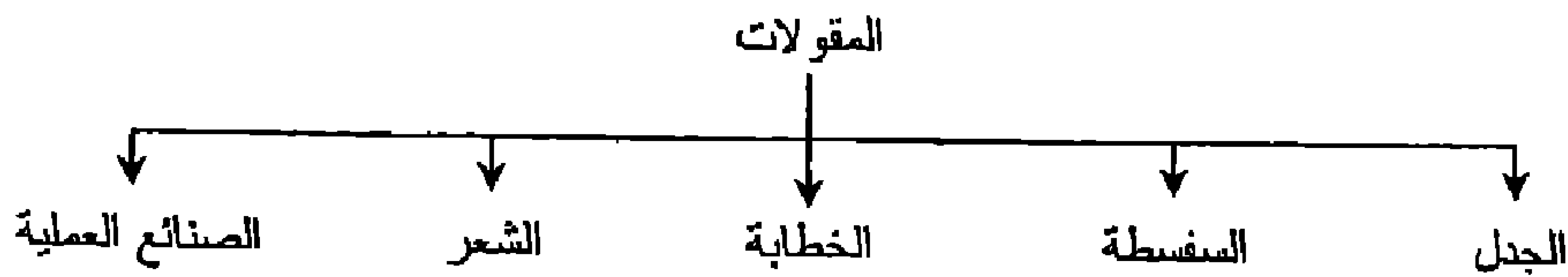
والمعقولات لفظ إبداعى يشير إلى المقولات الشهيرة فى المنطق. وهى أول قسم به، بمثابة الألفاظ التى منها تتركب العبارات سواء فى المنطق أو فى العلم الطبيعى أو فى العلم المدنى والتعاليم أو فى علم ما بعد الطيعة. وهى موضوع لصناعة الجدل والسوفسطائية، والخطابة، والشعر، والصنائع العملية (٢). يبدأ التصنيف هنا من الألفاظ أو المقولات أى

---

(١) الفارابى: الحروف ص ٦٦-٧٠.



(٢) الفارابى: الحروف ص ٦٦-٧٠.



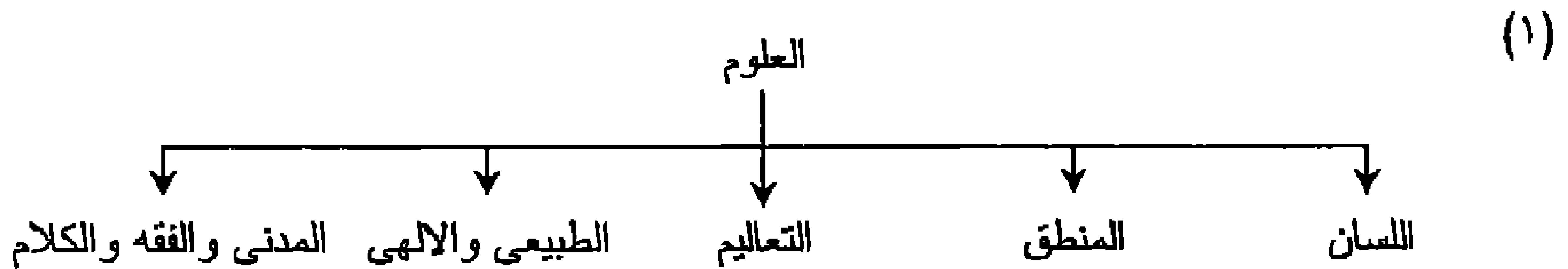
مصطلحات العلم ولغته إذا كان المقصود المقولات بمعنى الألفاظ. أما إذا كان المقصود المقولات بمعنى المعقولات فانها تشمل الموضوعات الأولى للعلوم. المنطق الوحيد هو الصناعة، وما سواه علوم لأنه أقرب إلى الفن أو الآلة، منطق العلم أو علم العلم.

وتتكرر أفكار الفارابى وقسمته فى عدة رسائل سواء فى "فلسفة أرسطوطاليس" أو "فى تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة". والسؤال التاريخى هو: هل كتب أرسطو فى علم التعاليم أم أنها إضافة من المسلمين لهذا العلم داخل نسق أرسطو من أفلاطون وفيثاغورس وأرشميدس وأقليدس. وإذا كان قد ضاع فمن أين أتى بها المسلمون؟

٣- **القسمة الخماسية**. ويمثل الفارابى قفزة كبيرة فى قسمة الحكمة سواء من حيث المفهوم "إحصاء العلوم" أو من حيث المضمون، القسمة الخماسية حيث يظهر التنظير العقلى الذى يضم الوافد والموروث فى وحدة عضوية: علم اللسان، علم المنطق، علم التعاليم، العلم الطبيعى والالهى، العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام (١). ومفهوم الإحصاء مفهوم جديد من إبداع الفارابى (٢). وهو الذى تحول بعد ذلك إلى مفاهيم القسمة والتصنيف عند المتأخرين. وهو من أكبر رسائل الفارابى. وهو حدس رئيسى لديه، ويتكرر فى عديد من مؤلفاته قبل أن يخصص له مؤلفا خاصا بهذا العنوان. الهدف منه استيعاب المعارف والعلوم كلها فى نسق كلى واحد، وضم الأجزاء إلى الكل، لا فرق بين

---

(١)



(٢) الكتاب أكثر من طريف لأنه يبنى منظومة للعلوم داخل الحضارة الاسلامية وليس داخل الحضارة الغربية وتحقيبها الميلادى. ترجم إلى العصر الوسيط بعد إسقاط الفصل الخاص بعلم الكلام لأن الغرب كان يريد العلم فقط دون القيمة فانتهى الأمر إلى أزمة فى العلم والقيم، علم بلا قيم، وقيم بلا علم. دلالته ايجاد بنية عامة للحكمة يتحد فيها الموروث الوفد وهو ما سمى البحث عن القوانين الكلية أو وضع موسوعة علمية ودائرة معارف من أجل نظرة كلية ونسق للعلم الشامل أو مختصر للعلوم زمانه، وعرض لمعارف العصر فى نسق علم حضارى كلى شامل إدخالا للجزء فى الكل. وهو ليس مجرد تصنيف أو إحصاء بل يكشف عن رؤية معينة للعلم وللعلوم كما فعل ابن سينا فى "أقسام العلوم العقلية" وابن حزم فى "مراتب العلوم وكيفية طلبها" (وكما فعل من الغربيين بيكون وكومت وسبنسر)، الفارابى، إحصاء العلوم، مقدمة المحقق د. عثمان أمين.

وافد وموروث. وهو ما سماه ابن سينا بعد ذلك "أقسام العلوم العقلية". وما سماه الخوارزمى "مفاتيح العلوم". وقد استمر التقليد بعد ذلك حتى انفصل عن الحكماء وأصبح علماً مستقلاً له مصنفاته ومؤلفوه (١). ووجه الانتفاع به هو معرفة العلوم، والتمايز بينها، ووجه فائدتها، ومقارنة العلوم فيما بينها فى الشرف واليقين والأحكام والمنفعة، وكشف ادعاء المدعين فيها، ومعرفة العالمين بها، بكلها أو أجزائها، ومنفعة المتعلم للعلم كى يصير عالما. فالأمر ليس مجرد عد أو إحصاء بل جزء من المعرفة العلمية (٢). ولفظ "علم" هنا لا يدل فقط على العلم الطبيعى بل أى منظومة فكرية تتعرض لموضوع ما لا فرق بين العلم الطبيعى والعلم الانسانى (٣).

ويحصى الفارابى العلوم فى هذه القسمة الخماسية بنيوياً، بادئاً بعلم اللسان. فاللغة بداية الحكمة ثم علم المنطق، وقوانين الفكر تأتى بعد قوانين النحو. ثم علم التعاليم فالرياضيات تأتى بعد المنطق. ثم الطبيعيات والالهيات فى علم واحد. الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. وأخيرا ضم العلم المدنى مع علم الفقه، فالفقه هو علم المجتمع، ومع علم الكلام، فالكلام هو أيديولوجية المجتمع، ثقافته ونظمه السياسية. الكلام هنا جزء من إحصاء العلوم ولا يمكن تجاوزه كما حول ابن رشد لافساح المجال للفلسفة.ولا ينفصل إحصاء العلوم عن الرؤية الدينية إذ يحال إلى الله صراحة فى نهاية الكتاب. ويمكن رد القسمة الخماسية إلى قسمة ثنائية، النظرى والعملى، الرأى والفعل. النظرى اللسان والمنطق والتعاليم والطبيعى الالهى، والعملى والمدنى والفقه والكلام، أربعة علوم نظرية وعلم واحد عملى يساويها جميعاً. علم الكلام علم عملى فى التأثير على سلوك الناس خاصة وأن أحد مسائله الإيمان والعمل، والامامة وبها مصالح الناس. بل ويمكن القول أيضاً أن العلم الطبيعى يهدف إلى اكتشاف قوانين الطبيعة للسيطرة عليها. والعلم الالهى باعث للجماعات وحركة التاريخ، ومن ثم فهما علمان عمليان. وقد تم وضع الرياضيات مع الطبيعيات. فالمناظر علم طبيعى رياضى وليس علماً تجريبياً. ثم ينقسم كل علم مرة قسمة ثمانية مثل العلم الطبيعى أو سباعية مثل العلم

---

(١) هو الآن موضوع العلوم المكتبات والفهرسة والتصنيف مثل ابن النديم وطاش كبرى زادة، وحاجى خليفة، والسكاكى.

(٢) السابق ص ٤٣-٤٤.

(٣) وهو نفس المعنى الذى استعمل فى مشروع "التراث والتجديد" لإعادة بناء العلوم القديمة.

الرياضي أو ثلاثية مثل العلم الالهي.

وأكبر العلوم كما المنطق، ثم التعاليم، ثم العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام، ثم العلم الطبيعي والعلم الالهى، وأخيراً علم اللسان [1]. أكبرها المنطق، وأصغرها اللسان، بالرغم من وجود اللسان فى البداية من حيث الأهمية. واضح أن الفارابى منطقى. وعلم التعاليم ضعف علم اللسان مع أن الفارابى لغوى أكثر منه رياضيا. ومع ذلك يبين التحليل الكمي للعلوم أهمية المنطق والرياضة باعتبارها أكبر الفصول الخمسة، يكونان أكثر من نصف العلم. كما أن العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام أهم من العلم الرياضى والعلم الالهى. الإنسان والمجتمع أهم من العالم والله، مما يبين النزعة الإنسانية عند الفارابى، وأنه بحق مؤسس العلوم الإنسانية.

أ- **علم اللسان**. وهو علمان: علم حفظ الألفاظ الدالة، وعلم قوانين تلك الألفاظ. واللفظ إما مفرد أو مركب، عين أم جنس، اسم أو فعل أو أداة. ويتكون علم اللسان من سبعة علوم: الألفاظ المفردة، الألفاظ المركبة، قوانين الألفاظ المفردة، قوانين الألفاظ المركبة، تصحيح الكتابة، تصحيح القراءة، قوانين الأشعار. فالعلم هو العلم بالقانون. والقانون إدراج الجزئيات فى الكليات، ورد الكثرة إلى الوحدة، مما يبين أهمية علم التوحيد فى اللسان. علم اللسان هو علم اللغة العام فوق علم النحو الخاص بكل أمة. لا يتعرض لعلاقة اللفظ بالمعنى أو اللغة بالفكر. بل تدخل القراءة والكتابة فى علم اللسان دون أن يكون لهما علمان مستقلان، علم الأصوات وعلم الخط. وتدخل قوانين الأشعار فى علم اللسان وليس مع باقى أجزاء المنطق. فالشعر لغة قبل أن يكون تخييلاً. وهى تقسيمات بسيطة وقليلة تخلو من العمق. وقد تتشعب دون غاية وكأنها غاية فى ذاتها، التوضيح أمام الناس من أجل إيجاد منظومة عقلية متسقة [2].

ب- **علم المنطق**. والمنطق علم معيارى يعصم الذهن من الخطأ. نسبته إلى الفكر مثل نسبة النحو إلى السان، والعروض إلى الشعر. الأول للمعقولات، والثانى للألفاظ، والثالث للأبيات. والكل يعطى القوانين. غرضه تصحيح الرأى. فان من يدعى الكمال

---

(١) علم المنطق (عدد الصفحات) (٢٢)، علم التعاليم (١٦)، العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام (١٣)، العلم الطبيعى والعلم الالهى (١١)، علم اللسان (٨).

(٢) السابق ص ٤٥-٥٢.

يمكن امتحانه بالمنطق. وبدونه إما احسان الظن بالجميع أو اتهام الجميع أو التمييز بينهم بلا دليل. فمن أحسن الظن به قُبل وقد يكون مموها. ومن ظُن مشنعا ورفُض قد يكون سليم الرأى. وليس فى الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية أو التعليمية غنى عن المنطق وإلا كان التدريب عل حفظ الأشعار والخطب يحيل صاحبه شاعرا أو خطيباً. كما لا تغنى كمال القريحة عن النطق لأن القريحة فى حاجة إلى ميزان. يعطى علم المنطق قوانين النطق فى الخارج أى الألفاظ والعبارات التى تعبر بالصوت عما فى الضمير، وقوانين النطق فى الداخل أى الفكر وقواعد الاستدلال المركوز فى النفس. كما يقوم المنطق الثالث وهو الفطرة [1]. وإذا كان علم النحو يعطى قوانين لغة أمة ما فان علم المنطق يعطى قوانين تعم ألفاظ الأمم كلها [2].

وموضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات. ومن ثم يتحول المنطق الصورى على يد الفارابى إلى منطق لغوى. وأجزاؤه ثمانية. يقسمها الفارابى ثلاثة فى مقابل خمسة وليس أربعة فى مقابل أربعة لأن المقولات والعبارة يؤديان إلى القياس فى ترتيب تصاعدى. أما البرهان فهو قمة المنطق وذروته. فان غاب يظهر الجدل والسفسطة والخطابة والشعر فى ترتيب تنازلى، وهى الأقيسة الجدلية والسوفسطائية والخطابية والشعرية. ويبدأ الفارابى بالخماسى أى التطبيق ثم بعد ذلك بالثلاثى كعنصر مشترك بين الأقاويل. البرهان أشرفها مقدما بالرياسة وهو قصد المنطق مع إعطاء كل صناعة قوانينها. والخماسى قياسات يقينية وهو البرهان، وظنية وهو الجدل، ومغلطة ومقنعة ومخيلة. ويقوم الخيال مقام الروية فى الأقاويل الشعرية. ويمكن أن يكون ترتيب الثلاثى تنازلياً. القياس عمدة المنطق، ويحتاج إلى العبارة، والعبارة إلى المقولات ثم يصعد إلى البرهان فى منطق اليقين. ثم يبدأ التنازل من جديد فى منطق الظن [3].

وأسلوب الفارابى واضح وبسيط ودقيق. يستعمل التشبيهات ويضرب الأمثلة. فمن لا يستطيع المنطق يكون كحاطب ليل. وربما يقال إن الفارابى يقلل من أهمية الفطرة

---

(١) هذا ما أقره هوسرل فى المعانى الثلاث للفظ الفكر: اللفظ والمعنى والشيء.

(٢) السابق ص ٥٣-٧٤.

(٣) السابق ص ٥٧.

والعادة، ومن أهميته المنطق الطبيعي والاكتساب. إنما كان ذلك دفاعاً عن المنطق ضد المنكرين له. إذ ينقد الفارابى العصر الذى لا يعطى المنطق أهمية. ويبين مضرة الجهل به، وهو البقاء فى الظنون دون الانتقال إلى اليقين.

جـ- **علم التعاليم**. وينقسم إلى سبعة أقسام: العدد أى الحساب، والهندسة، والمناظر، والنجوم أى الفلك، والموسيقى، والأثقال، والحيل. ويفصل الفارابى علم النجوم التعليمى لأنه مرتبط بالعمرة أى الأرض كما هو معروف حالياً فى علم الجغرافيا البشرية. أما علم النجوم التعليمى فهو الذى يفرض الأشكال وحركات الأجسام والأرض المعمورة وغير المعمورة، ويبين كم المعمورة وكم أقسامها العظمى، وهى الأقاليم، ويحصى المساكن منها فى كل وقت، وموضع كل مسكن، وترتيبه من العالم، وما يلزم ضرورة أن يلحق كل واحد من الأقاليم والمساكن عن دورة العالم، وما يلزم ضرورة أن يلحق كل واحد من الأقاليم والمساكن عن دورة العالم المشتركة للكل، ودورة اليوم والليلة لوضع الأرض بالمكان الذى هى فيه مثل المطالع والمغارب وطول الأيام الليالى. فهو أقرب إلى علم الجغرافيا.

ولأول مرة يدخل علم المناظر مع العلوم الرياضية. وهو وثيق الصلة بالهندسة. هو علم هندسى رياضى وليس علماً تجريبياً طبيعياً. يقوم على التمييز بين ما يظهر للبصر خلال ما هو عليه بالحقيقة. وعلم الضوء جزء منه. وفيه الحديث عن الأشعة وأنواعها المستقيمة والمنعطفة والمنعكسة والمنكسرة وعلم المرايا. كما يدخل علم الأثقال وعلم الحيل فيما يسمى "الميكانيكا التطبيقية". الحيل ليست علماً مستقلاً فيما يبدو ولكنها صناعة آلات للحساب والهندسة والموسيقى والفلك والمناظر والأثقال (الأوزان). وفى علم النجوم يتم التمييز بين أحكام النجوم والنجوم التعليمى. الأول ربما ارتباط النجوم بآثارها فى الأرض والبشر. والثانى الحساب الرياضى لعلم الفلك أى علم النجوم. وهو علم الأرض والمعمورة. فالأرض نجم. أحكام النجوم هى دلالة الكواكب على ما يحدث فى المستقبل وتحليل القوى ومهن الانذار مثل الرؤيا والزجر والعرافة. وفى الموسيقى تتم التفرقة بين الموسيقى الطبيعية بالفم والموسيقى الصناعية بالآلة. الموسيقى الصناعية محاولة لتكبير الموسيقى الطبيعية. وتنقسم معظم العلوم إلى نظرية وعملية مثل الحساب، والهندسة، والموسيقى مباشرة، والفلك على نحو غير مباشر أى الأصول النظرية ثم التطبيقات العملية (١).

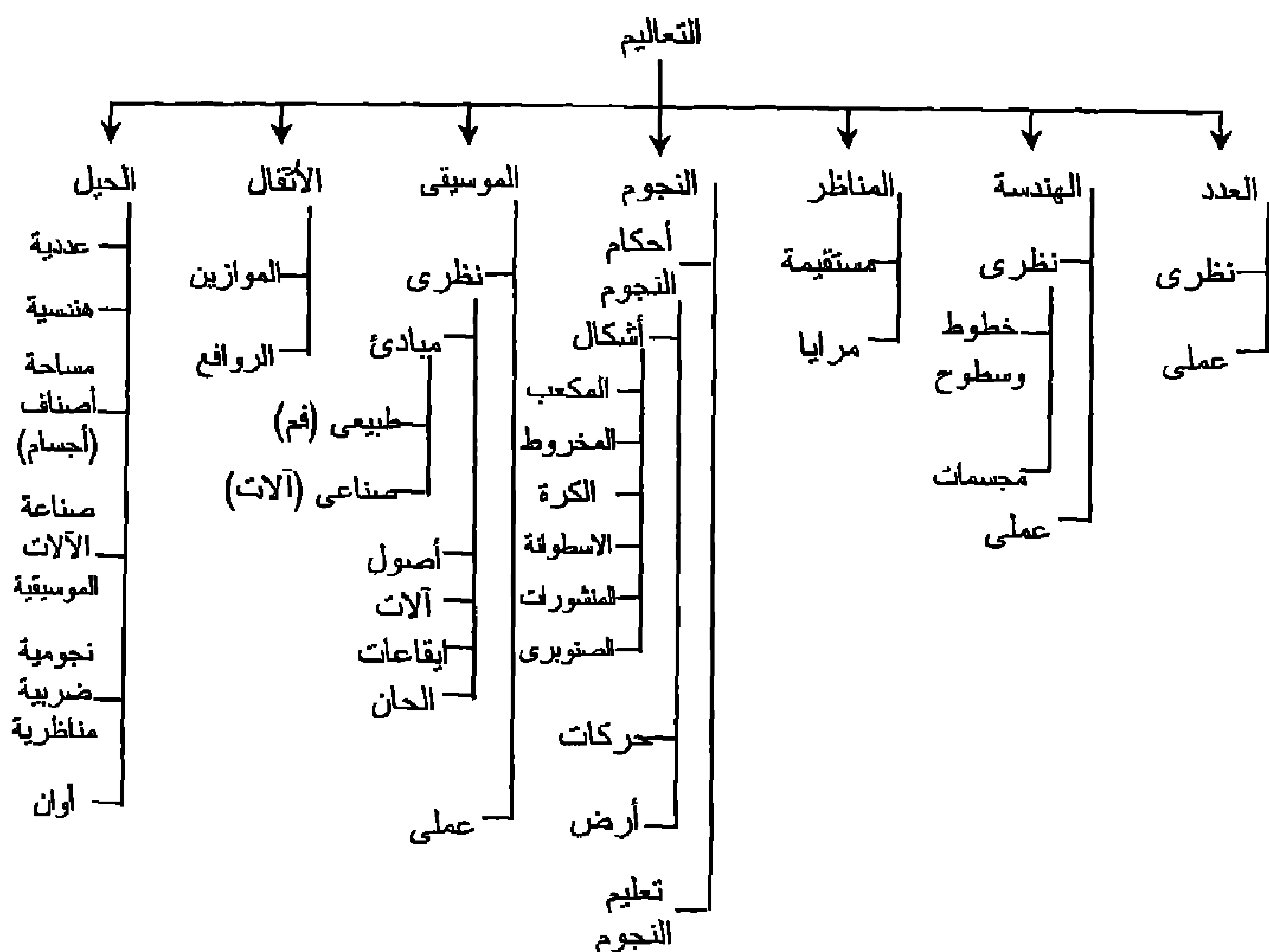
---

(١) ... ص ٧٥-٩٠.

د- العلم الطبيعى والعلم الالهى. ولأول مرة يجمع العلم الطبيعي والعلم الالهى فى علم واحد مما يؤكد أن الطبيعيات الهيات مقلوبة إلى أسفل، والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى [(١)]. إذ لا يمكن دراسة الطبيعة دون أن تقود إلى الله أو دراسة الله دون أن تقود إلى الطبيعة. فالله والعالم موضوعان إضافيان كالأب والابن، والحاكم والمحكوم، والعلة والمعلول، والخالق والمخلوق. كل واحد يحيل بالضرورة إلى الآخر. وهو ما تم التحقق منه فى علم أصول الدين فى الأدلة على وجود الله. وهو معروف أيضاً فى وحدة الوجود عند الصوفية، وفى التنزيل والتأويل عند الأصوليين.

ومع ذلك يمكن الحديث عن العلم الطبيعي بالحديث عن الأجسام. فهى إما طبيعية أو صناعية. ومبادئ الأجسام الطبيعية غير محسوسة وإنما توجد بالقياس وبالبراهين اليقينية كما هو الحال فى سمع الكيان. أما الأجسام الصناعية فتعرف بإرادة الإنسان. التقابل إذن بين الطبيعي والإنساني، بين اللاإرادى والإرادى كما هى عادة الفارابى فى

=



(١) هذا حدس قديم لدى منذ كتابة "من النقل إلى الإبداع" ومنذ بداية حياتنا العلمية قبل الاطلاع على فيورباخ وما دفعنى إلى الكتابة عن "الاغتراب الدينى عند فيورباخ"، دراسات فلسفية ص ٤٠٠-٤٤٥، وأيضاً من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد، رابعاً: الهيات أم انسانيات؟ ص ٦٠٠-٦٦٤.

نظريته للعلاقة بين الطبيعة والإنسان، الضرورة فى الطبيعة والحرية فى الإنسان [(١)].

ويتم الارتقاء روحيا من النقص إلى الكمال، ومن الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. كلما زاد الاغتراب الدينى يبدأ جدل الإيجاب والسلبى فى اللاهوت الأخلاقي والروحى التطهرى، إعطاء صفات الكمال لله ونفى صفات النقص عنه، إثبات صفات الكمال لله ونفيها عن العالم، وإثبات صفات النقص للعالم ونفيها عن الله. ثم يبدأ النزول إلى العالم من جديد عن طريق الفيض والعودة إليه عن طريق الاشراق. فتثبت لله صفات الوجود والوحدانية والحق وكأننا فى علم التوحيد، علم الكلام. هو الموجود الكامل، ولا أكمل منه، ولا نظير ولا ضد له. لا قبل لا بعد له. لا متقدم ولا متأخر. هو الموجود الأول الذى أقام الكل على وجوده،. هو الحقيقة التى منها يستمد كل شيء حقيقته. هو أحق باسم الواحد، والوجود والحق. هو الله تقدست أسماؤه وصفاته. تحدث الموجودات عنه وتستفيد منه وجودها ومراتبها،مرتبة عن أخرى، ونظامها دون خلل أو تنافر ولا سوء نظام أو تأليف، لا نقص فيها ولا شر. فتبطل الظنون الفاسدة التى ظنت فى أفعاله النقص وفى موجوداته التى خلقها بالبراهين والأدلة واليقينية. أفعاله كلها عدل، ولا شر فى الكون. ويتحول علم الكلام المشخص القديم إلى علم كلام كونى. وباستعمال ألفاظ معربة يتم التحول من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا. لذلك ينقسم العلم الالهى إلى ثلاثة أقسام. الأول الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات أى الطبيعة والعالم. فلا وصول إلى الله إلا من خلال العالم كما هو الحال فى علوم الكلام والتصوف والأصول. والثانى مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية مثل المنطق والهندسة والعدد والتعاليم والعلم الطبيعى أى علوم الدنيا وبراهينها. والثالث الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام، وجودها وكثرتها وتناهيها وتفاضلها فى الكمال ثم ارتقائها من الأنقص إلى الأكمل حتى الوصول إلى الكمال المطلق [(٢)].

هـ- العلم المدنى، وعلم الفقه، وعلم الكلام. يضع الفارابى المجتمع مع الشريعة فى علم واحد. فلا مجتمع بلا شريعة ولا شريعة بلا عقيدة. لا عقيدة بلا شريعة ولا شريعة بلا مجتمع، ولا مجتمع بلا عقيدة،وقد يكون هذا كله صدى من الفكر الشيعى

---

(١) وكما هو الحال عند اسبينوزا فى الفلسفة الغربية الحديثة.

(٢) الفارابى: إحصاء العلوم ص ٩١-١٠١.

الامامى. العقيدة فى الأعلى، والشريعة فى الوسط والمجتمع فى الأدنى [١]. الدين والسياسة علوم الشرع، وعلوم الإنسان فى نفس العلم، الأخلاق والسياسة وليس الاقتصاد والسياسة. وبعقلية التوحيد وكما جمع الفارابى بين العلمين الطبيعى والالهى فانه يجمع أيضاً بين العلم المدنى والعلم الشرعى وعلم العقائد.

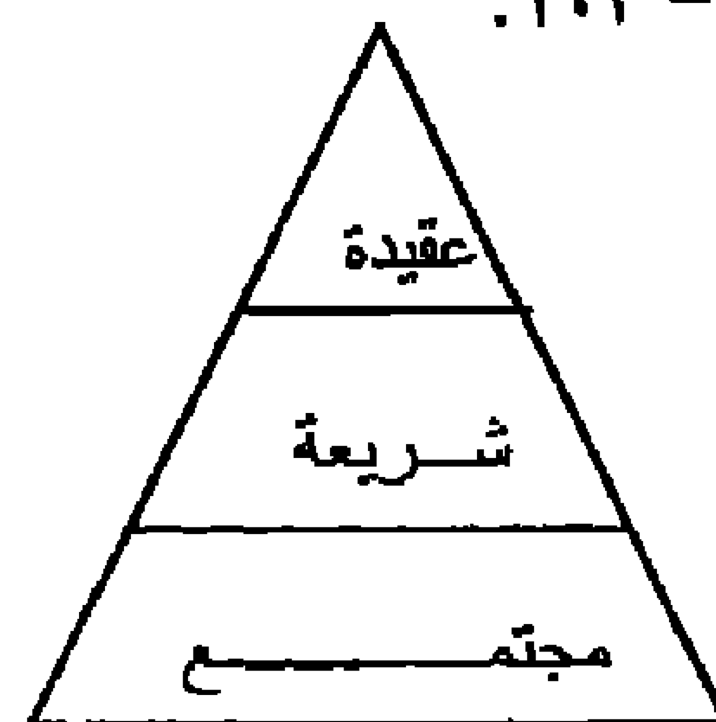
وهو العلم الارادى وليس العلم الطبيعى أو العلم الصورى (المنطق والتعاليم) أو العلم اللغوى. هو العلم الذى يبحث فى أصناف الأفعال والسلوك الارادى والأخلاق الذى يتأسس عليه والغايات التى من أجلها يتم وجودها فى الإنسان، وترتيبها وحفظها. هو أقرب إلى علم الأخلاق العملى، علم السلوك الارادى. وهو علم معيارى لا يصف فقط ما هو كائن بل يقنن ما ينبغى أن يكون أى عمل الواجب. فالسلوك الانسانى يتحدد بالغايات فى سلم للقيم.

وهذا العلم جزءان: الأخلاق والسياسة. موضوع الأخلاق السعادة، والتمييز بين الحقيقة منها والمظنون. والأخلاق شاملة للانسانية جمعاء، أفعال وسير كلية بين الأمم. والسياسة هى الوسيلة لاتمام الأخلاق والسعادة الحقيقية. فالسياسة وسيلة والأخلاق غاية[٢]. ويغيب الاقتصاد كلية من هذا التقسيم.

يبين علم الأخلاق الفرق بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة. السعادة الحقيقية لا تكون فى هذه الحياة بل فى حياة أخرى بعدها. والسعادة المظنونة مثل الثروة والكرامة واللذات، غايات الحياة الدنيا. ويميز بين الأفعال والسنن، ويبين أن الطريق إلى نيل السعادة الحقيقية هى الخيرات الجميلة والفضائل ونقيضها الشرور والقبائح والنقائض. وتوزع هذه الفضائل والخيرات فى المدن والأمم على ترتيب معين. وتستعمل استعمالا

---

(١) السابق ص ١٠٢ – ١٠٣.



شرع	ديـــن
إنسان	سياسة

(٢) وهذا ما قرره أيضاً كانط فى "مشروع السلام الدائم".

مشتركا بين الأخلاق والسياسة.

السعادة من المفاهيم المحورية عند الفارابى كما يبدو ذلك من مؤلفاته "تحصيل السعادة"، "التنبيه على سبيل السعادة". لذلك أصبحت ركيزة العلم المدنى بشقيه الأخلاق والسياسة، الفرد والمجتمع. فالأخلاق جزء من الاجتماع، والاجتماع جزء من الأخلاق. ولكن يبقى سؤال: لماذا تكون الثروة والكرامة واللذة سعادة وهمية فى مجتمع الفقر والقهر؟ ولماذا تكون السعادة الحقيقية بعد الموت فى الآخرة؟ لماذا لا تتحقق السعادة فى الدنيا والفضائل والخيرات فى الدنيا بدلاً من هذه الثنائية التطهرية الروحية بين شقاء الدنيا ونعميم الآخرة؟ هنا يبدأ الاغتراب والاشراق والتصوف مثل إخوان الصفا.

ويستعمل الفارابى منهج الاستنباط، تطبيقا لنظرية الفيض فى المنطق. يستنبط الاجتماع من الأخلاق، ثم يستنبط السياسة من الاجتماع، ثم يستنبط التاريخ من السياسة وربما ترجع أهمية الاستنباط إلى أصوله فى الاجتهاد كمصدر للأحكام فى علم الأصول، وموضوع السياسة يمر أولاً بالاجتماع، ترتيب المدن، والتمييز بينها. مهمتها تصنيفية إحصائية خالصة، التمييز بين المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واعتبار الأفعال والسير فى الأولى مظاهر الصحة وفى الثانية أمراض. هناك إذن تشابه بين السياسة والطب. السياسة علاج المدن، والطب علاج الأبدان. ومهمة العلم معرفة أسباب التحول وكيفيته من المدن الفاضلة إلى المدن الجاهلة، ووسائل الوقاية للحفاظ عليها مثل الطب الوقائى قبل الطب العلاجى.

وقد أشار الفارابى إلى العلم المدنى فى بعض رسائله بالإضافة إلى رسالته فى "السياسة المدنية" باعتباره العلم الذى يقوم على تحليل الفعل الانسانى الغائى كجزء من غائية العالم. والغائية جزء من العلل الأربعة التى تتحكم فى الأشياء كما تتحكم العلة الغائية فى العلم المدنى. وهناك بعض التكرار للأفكار سواء فى العلم الواحد أو فى عدة أعمال.

ويكون السؤال هو: هل يقاس العلم المدنى على غيره، البدنى أو النفسى أم أن العلم البدنى أو النفسى هو الذى يقاس على العلم المدنى أم أن كليهما جزء من غاية أكبر هى غائية العالم؟ أحيانا يبدو الفعل المدنى هو الأساس طبقاً للنزعة الإنسانية عند الفارابى. وأحياناً يبدو الفعل الطبيعى هو الأساس. وقد يكون العيب فى هذه الثنائيات أن

الفعل الارادى والفعل الطبيعى، كلاهما تعبيران عن غاية العالم (1).

كانت لدى الفارابى جرأة على وضع المفاهيم والتصورات مثل أنواع المدن والتى قد يكون لألفاظها أصل فى الموروث. فهل يرجع تعبير المدينة الجاهلة إلى لفظ الجاهلية أو العصر الجاهلى ونقله من التاريخ إلى الفكر شعورياً أولاً شعورياً؟ وقد تتغير مدلولات الألفاظ من عصر لعصر. فاليسار عند الفارابى هو الآن اليمين الباحث من المال. فى حين أن اليسار الآن هو الفاضل. والكرامة لفظ حسن، كرامة المواطنين والدول وليس الغنى والثروة. ولماذا يكون اليسار فى مجتمع الفقر خسة؟

ولا تأتى السعادة الحقيقية إلا بالرياسة أى بالتحول من الأخلاق إلى السياسة. السياسة هى الرئاسة. وهى التى تجعل الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق فى المدن والأمم ممكنة دون الشعب أو المؤسسات كما هو الحال فى الامامة، صدى الفكر الشيعى عند الفارابى. والرئيس هو الذى يجتهد فى حفظ الرياسة للناس حتى لا تزول. وهى لا تأتى إلا بمهنة وملكة وهى الملكية. الرياسة هى الملكية وحدها وليس أن الملكية إحدى النظم السياسة.

وتتحد الرياسة بالغايات. إذا كانت الغاية الخسة كانت الرياسة خسيسة. وإذا كانت الغاية الكرامة كانت الرياسة كريمة. كما تتمدن المدن بالغايات. والغايات هى الأهداف القومية بلغة العصر التى تكون ملامح مشروع قومى. فالعلة الغائية هى التى تحدد المجتمع والسياسة وليس العلة الفاعلة مثل أفعال الناس أو المادية مثل الاقتصاد أو الصورية مثل أشكال النظم. لذلك تنقسم الرياسة إلى فاضة وجاهلة كالمجتمع، عودا بالسياسة إلى الاجتماع وبالاجتماع إلى الأخلاق. ومن ثم يقع الفارابى فى الدور. يحول الأخلاق إلى سياسة، فالسعادة بالرياسة. ثم يحول السياسة إلى أخلاق فى الرياسة الفاضلة. الرياسة الفاضلة تمكن الأفعال والسنن والملكات الارادية لنيل السعادة الحقيقية. والرياسة الجاهلة هى التى تمكن فى المدن الأفعال الشيم لنيل السعادة المظنونة(2).

وتلتئم المهنة الملكية الفاضلة بقوتين: القوة على القوانين الكلية، والقوة التى يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية والأفعال الخلقية بالحنكة وطول المشاهدة

---

(1) الفارابى: فلسفة أرسطو ص ٦٨ وهذا ما لاحظه أيضاً كانط وفشته فى الفلسفة الغربية.

(2) الفارابى: إحصاء العلوم ص ١٠٣-١٠٤/١٠٦-١٠٧.

كما هو الحال فى الطب. تفحص الفلسفة المدنية القوانين الكلية للأفعال والسنن والملكات الارادية بحسب حال حال، ووقت وقت دون التقدير الكمى الذى هو للقوة التجريبية. والتحدى كله فى جدل العام والخاص، القانون الكلى والحالات الفردية كما هو الحال فى جدل الأصل والفرع فى الاجتهاد فى علم الأصول. لا تكفى الفكرة وحدها دون التجربة، فى حين تستطيع الرياسات الجاهلة الاكتفاء بالتجربة لأنها لا تحتاج إلى القوى النظرية.

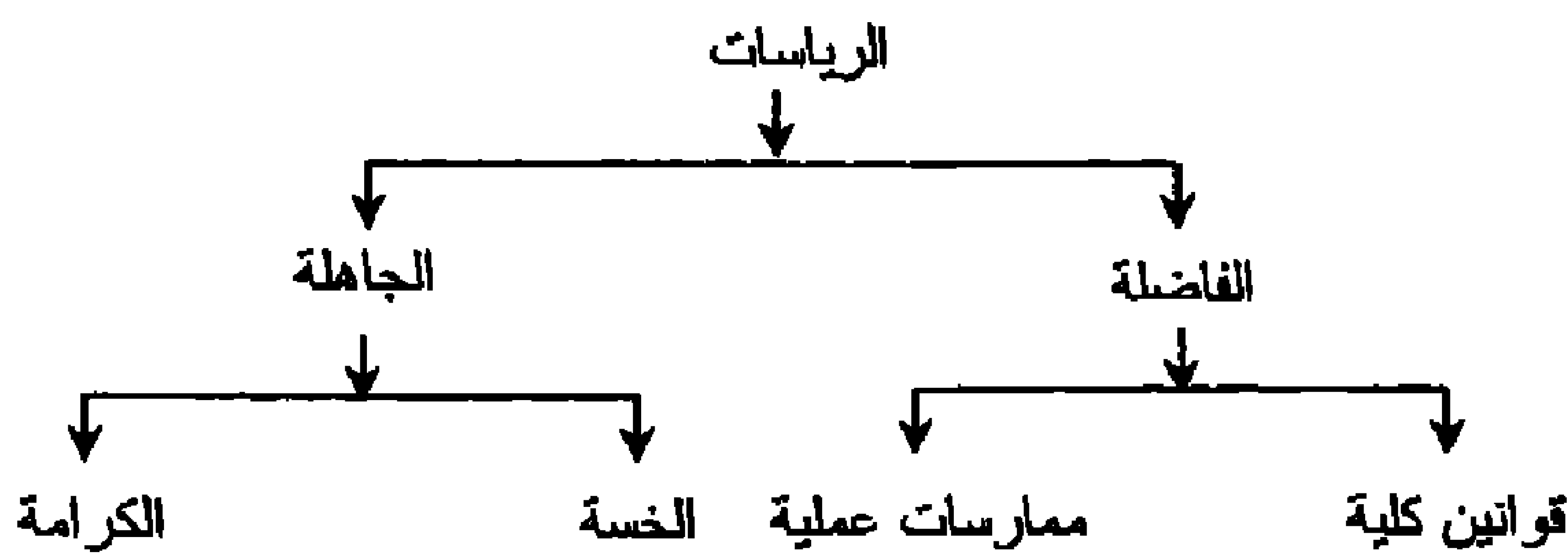
والفارابى من أنصار التقليد سواء فى المدينة الفاضلة أو فى المدينة الجاهلة، بتبعية الملك المتقدم للملك المتأخر بلا انقطاع وكأن الملك لا يتغير، ربما صدى للنبوة والخلافة والامامة، وهو ما يستحيل عملاً وما ينقضه التاريخ. كل ملك يخرج من الملك السابق كما هو الحال فى نظرية الفيض. الفارابى من أنصار الملكية الوراثية، مات الملك عاش الملك. وكيف لا تجدد البيعة، والامامة عقد وبيعة اختيار؟ وهل يكفى تاديب أولاد الملوك دون رعاية لمصالح الناس؟

ومع ذلك لا تدوم المدينة الفاضلة حتى كان ملوكها يتوالون فى الأزمان على نفس الشرائط بحيث يكون المتقدم مثل المتأخر دون انقطاع أو انفصال. فأولاد الملوك مثل الآباء والملوك. وتأديب الكل واحد. أما الرياسات الجاهلة فلا تعطى ملوكاً. ولا تحتاج الفلسفة النظرية أو العلمية. تكفيها القوة التجريبية الحاصلة بمزاولة جنس الأفعال إلى تحقق الغرض متى كانت لها قوة العزيمة الجدلية وجودة الاستنباط بالاضافة إلى جودة الاقتدار.

والسؤال الآن: هل هذه مدن مطلقة من وضع الخيال أم أنها مدن موجودة فى التاريخ ومتفقة مع الأوضاع الاجتماعية؟ يبدو أن الثنائيات الروحية أسقطت على المجتمع فخرجت ثنائيات المدن. وقد تكون تعبيرا عن الأوضاع الاجتماعية السائدة. وفى كلتا الحالتين، بقدر ما يبدع الفارابى فى اللغة والمنطق فان حجرة العثرة أمامه هى السياسة وتبرير نظم الفرد المطلق. فالسياسى هو الوحيد من الحكماء(١).

---

(١)



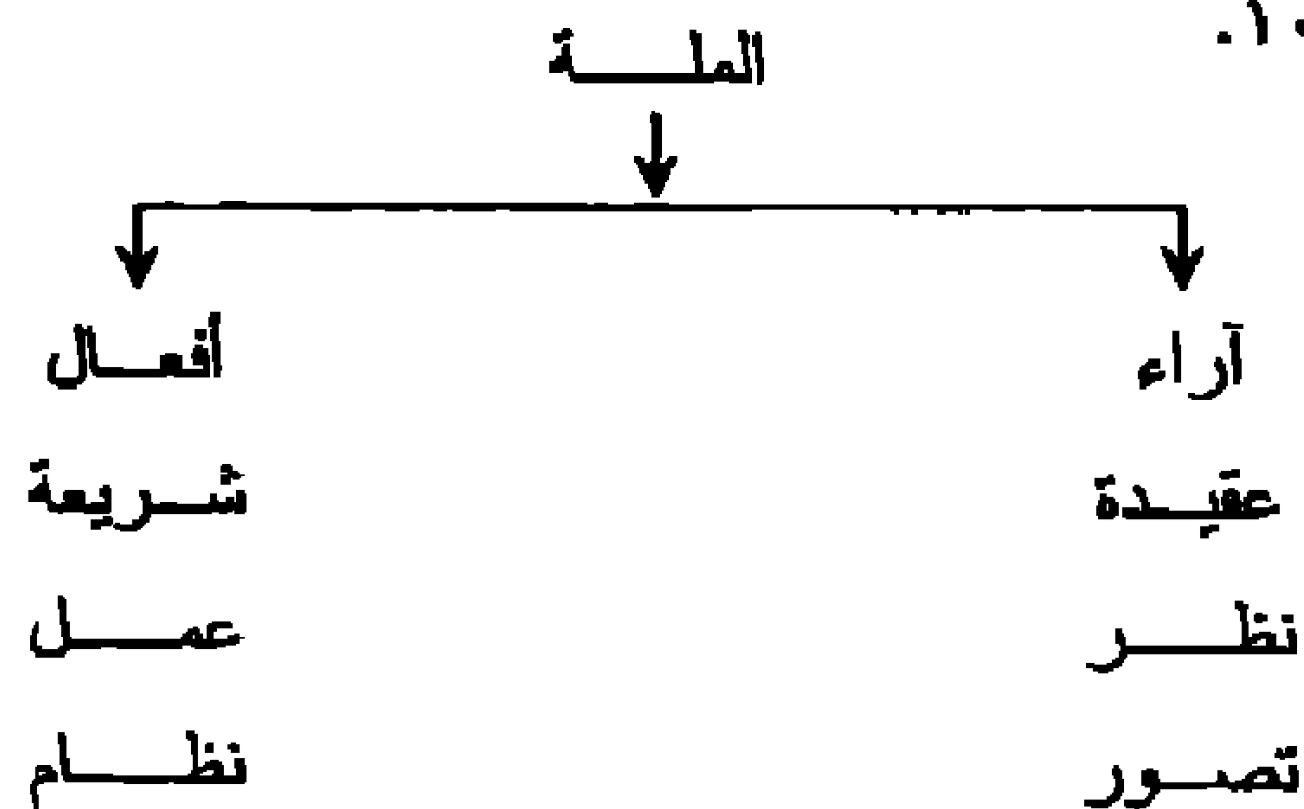
ومهمة الفقه استنباط ما لم تصرح به الشريعة طبقا لأغراضها التى صرحت بها تحديداً وتقديراً طبقاً لمقاصد الشريعة. فهو قياس كيفي وكمي. وكل ملة بها آراء وأفعال أى نظر وعمل، عقيدة وشريعة. العقيدة حول الله، والصفات والعالم، والأفعال لتعظيم الله، عبادات ومعاملات. لذلك كانت العفة جزأين، آراء وأفعال، أصول دين وأصول فقه. ويعرض الفارابى علم الفقه وكأنه علم أصول الدين. غايته تعظيم الله فى العبادات والمعاملات، فى النظر والعمل. الله هو الجامع للقيم ومبادئ السلوك العامة فى كلتا الحالتين. ولا يفصل الفارابى فى علم الفقه كما فصل فى العلم المدنى وعلم الكلام [1].

وعلم الكلام علم دفاعى، ملكة يقدر بها الإنسان على نصرة الملة ضد تزييفها من كل من خالفها بالأقاويل. وهو مشابه لتعريف الغزالى فيما بعد. وتنقسم جزأين. جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال. وهو غير الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها الشرع ويجعلها أصولا فيستنبط منها ما يحتاج. والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. ويمكن الجمع بين القدرتين فيكون فقيه متكلما. فقيه فى الاستنباط، متكلم فى النصرة. وواضح خلط الفارابى بين عمل الفقيه وعمل المتكلم. الفقيه يستنبط، والمتكلم ينصر ما يستنبطه الفقيه مع أن المتكلم يعمل فى إطار العقيدة والفقيه فى إطار الشريعة. وهناك تمايز بين العلمين. ويبحث الفارابى عن الملة وليس الدين أو الوحى أو السمع أو النقل، ما يدل على الجانب الاجتماعى فى الفكر الدينى عند الفارابى.

والفارابى ليس ناقداً لعلم الكلام مثل إخوان الصفا والتوحيدى وابن سينا وابن رشد ولكنه مؤيد له، بل ومؤيد لعلم الكلام الأشعرى ضد الاعتزال، وهو الحكيم الفيلسوف. إذ

---

(١) السابق ص ١٠٦- ١٠٧.



يمكن للمتكلم نصرة الملة بخمس طرق:

١- الملة من الله، لا شأن لها بالفعل أو الروية لأنها أرفع منها، مأخوذة من الوحى. بها الأسرار الالهية. وتقصر العقول الإنسانية عن إدراكها. وما فائدة الوحى لو استطاع الإنسان إدراكه بعقله؟ لو كن العقل قادراً على إدراك الوحى لكان فى العقل غنى عن الوحى والنبوة. فى الملة زيادة عما يعيه العقل. وبعض ما يستنكره العقل فيه بعض الفوائد فى الملة. ومهما بلغ الإنسان من الكمال فى الإنسانية فان منزلته عند ذوى العقول الالهية منزلة الصبى. وأن كثيراً من الصبية يستنكرون بعقولهم ما ليس بمنكر بدليل شهادة العقول الالهية. والعقل الانسانى مرتبط بالتربية. إذا تأدب بالعقول واحنكته التجارب زالت عنه ظنون العقل الصبيانى. وانقلب الحسن قبيحاً، والقبيح حسناً. والوحى صادق لا يتغير ولا يتبدل. وصدقة بالمعجزات التى لا يصدقها العقل أو بشهادات من تقدم قبله من الصادقين. إذا صدق الوحى فلا مجال لنظر العقل ورويته! الملة لا شأن لها بالعقول أو الروية لأنها أرفع منهما، مأخوذة من الوحى وإلا فما ضرورته لو كان الإنسان قادراً بعقله على الحكم، ما يقبحه العقل ويحسنه؟[1].

والعجيب أن يأتى ذلك من حكيم، رفض حكم العقل وتسفيهه أمام الوحى، وانكار الحسن والقبح العقليين، والقول بنسبية العقل أمام أطلاقية الوحى؟ أليس هذا هو موقف الظاهرية؟ بل أن الأشعرية تقول بالعقل أيضاً خاصة المتأخرة منها. هو موقف أقرب إلى المسيحية منه إلى الإسلام، جعل الايمان سرا لا يمكن النفاذ إليه. يتهم النفس بالضعف والعقل بالخور. ولم إحساس الإنسان بالدونية أمام من يتصوره أعظم منه ولا شىء أعظم منه؟ أليس العقل أساس النقل عند المعتزلة؟ ألا يوافق صحيح المنقول صريح المعقول عند الفقهاء؟ وماذا عن اجتهادات الكندى فى اتفاق الدين والفلسفة، وإخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد فى اتفاق الحكمة والشريعة؟ وماذا عن أهل البرهان، الحكماء، الخاصة أهل التأويل، الراسخون فى العلم؟ هل يتبدل الحسن والقبح العقليان طبقاً للتربية، وأن ما يتعلمه الصبى اليوم ينقضه غدا؟ هل يؤدى الايمان بالضرورة إلى هدم عموم الحسن والقبح، شمولهما وموضوعيتهما؟ كيف ينصر الفارابى الوحى بالوحى؟ كيف يدافع عنه ضد من لا يؤمن به؟ وماذا يقول الفارابى فى حث القرآن على إعمال العقل واعتبار

---

(١) السابق ص ١٩-١١٠.

المتكلمين خاصة المعتزلة، العقل أول الواجبات؟ وكيف يؤمن من ينكر المعجزات باعتبارها خرقا لقوانين الطبيعة؟ وهل يقين الوحى بالأخبار والرواة وبالنقل التاريخى دون تحقق من الوحى نفسه بالعقل أو التجربة وهما ركيزتا الوحى؟ هل يغنى صحة السند عن صدق المتن (1)؟ هل يغنى النقد الخارجى عن النقد الداخلى؟ كيف يهدم العقل والإنسان فى موطن الدفاع؟ وهل هناك سلاح سواه؟ لذلك لم يكتب الفارابى كما فعل الكندى وإخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد فى اتفاق الحكمة والشريعة، واكتفى بالتوحيد بين الملك الفيلسوف.

٢- جمع ما صح به الشرع من الألفاظ ثم رصد كل المحسوسات والمشهورات والمعقولات ثم إحكام المتشابه من الأول اعتمادا على الثانى ثم تأويل المخالف من الأول اعتمادا على الثانى، ثم تأويل الناقص لما فى الملة حتى ولو كان تأويلاً بعيداً. فإذا ما تعارضت الشواهد، المحسوسات والمشهورات مثلاً أخذت الملة المتفقة من أقواها. فإن لم يكن ذلك ممكنا أمكن نصرة الملة بصدق مصدرها عودا إلى الطريقة الأولى. وهذه الطريقة أفضل من السابق لأنها تخرج من النقل إلى العقل. وتقوم بالتأويل . وتعتمد عل الحس والعقل والعرف. ولكنها لا تستمر إلى النهاية. وتعود إلى الطريقة الأولى فى حالة العجز(٢).

٣- تتبع كل تاريخ الأديان، ورصد كل الشنائع المماثلة حتى لا يكون فى الملة شئ غريب ﴿إن يكن قد أمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾ (٣). وهذه الطريقة مجرد حجة جدلية تقوم على المساواة فى الخطأ والشناعة بين الخصوم، وليس أحدهم أولى بالصواب عن الآخر. ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. وخطأ الآخر ليس مقياساً لخطأ الذات. ولا تقضى على الشناعة بل تعادلها بشناعة أخرى. وتقضى على تطور النبوة. فما كان شناعة فى مرحلة سابقة لا يكون شناعة فى مرحلة لاحقة. كما يقضى على إمكانية تطهير أية شريعة مما وقع فيها من تحريف وزيغ بحجة أن مثلها قد وقع لدى الأمم السالفة.

٤- إحراج الخصم وإخجاله وحصاره أو تخويفه من أن يناله مكروه مادام المتكلم

---

(١) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢٤٣.

(٢) وطبقاً للمثل الشعبى "فى الهوا سوا".

(٣) الفارابى: إحصاء العلوم ص ١١٠-١١٣.

قد عجز عن إثبات أقاويله ونصرتها حتى يسكت عنها الخصم لا لصحتها بل لعجزه عن مقاومتها. وهى طريقة تقوم على نقل الحجة من العجز عن إثبات صحة الموضوع إلى إحراج الخصم كما هو الحال فى الحجة الاحراجية فى منطق الجدل [1]. وهو انتقال من العلم إلى الارهاب، ومن الدليل إلى التجريح الشخصى. وماذا لو فعل الخصم مع المتكلم نفس الشيء؟ ولماذا يعجز المتكلم عن الايضاح العقلى ونصرة قضيته بالدليل والاقناع؟ هنا يتحول المتكلم إلى شرطى.

٥- استعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة. فالناقض أما عدو، والكذب جائز معه كالخدع فى الحرب أو ليس عدوا ولكنه جاهل بالملة لضعف عقله. وجائز أن يثاب إلى رشده باستعمال الكذب والمغالطة كما هو الحال مع النساء والصبيان. وتقوم هذه الطريقة على أن الغاية تبرر الوسيلة، وأن طرق الاقناع تختلف من العدو العاقل إلى الصديق الجاهل. مع الأول يستعمل الخداع. ومع الثانى يتم خداعه بالكذب والبهتان ما دام غير عاقل. وهو موقف لا أخلاقى، انتهازى، يتخلى عن البرهان. وماذا لو انتصر العدو العاقل على المتكلم، فالحرب خدعة، يوم لك ويوم عليك ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾؟ وماذا لو أفاق الصديق الجاهل واكتشف خداعه بالوسيلة، ألا يكفر بالغاية؟

ويشبه ابن باجه إخوان الصفا فى القسمة الرباعية للحكمة والقسمة الخماسية عند الفارابى أستاذه. فعند ابن باجه تنقسم الحكمة إلى العلم الالهى والعلم الطبيعى والعلم إرادى وعلم التعاليم دون ترتيب دقيق. وواضح البداية بالعلم الالهى ثم العلم الطبيعى مما يوحى باقترانها كما هو الحال عند الفارابى ووضعهما فى علم واحد فى القسم الرابعة من قسمته الخماسية فى "إحصاء العلوم". ويقابل العلم الارادى العلم المدنى عند الفارابى الذى ضمه مع علم الفقه وعلم الكلام فى القسم الخامس. ثم تأتى الرياضيات أخيراً عند ابن باجه. وهو ما يعادل القسم الثانى عند الفارابى. ويكون ابن باجه قد اسقط علم اللسان وعلم المنطق، القسمين الأول والثالث من "إحصاء العلوم"، وميز بين العلمين الطبيعى والالهى، القسم الرابع عند الفارابى. وأحياناً يذكر ابن باجه بعض العلوم بلا نسق مثل العلم الإرادى، والتعاليم، وعلم العدد، وعلم الهندسة، وعلم المناظر، وعلم النجوم، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الحيل، وصناعة المنطق. هنا يبدأ بالعلم الإرادى أى بعلم

(١) وهو ما يسمى أيضاً باللاتينية Argumentum ad hominem.

الأخلاق وبالعلم المدنى أى بالعلم الانسانى. ويتم تفصيل علم التعاليم فى سبعة أقسام ثم يضاف المنطق دون قسمة، دون بداية مطلقة بعلم اللسان كما يفعل الفارابى، ولا مانع أن يظهر الله كأحد عناصر القضية المنطقية. واضح أن ابن باجه هو مجرد تعليق على الفارابى دون أن تكون له رؤية خاصة بأقسام العلوم [1].

سادساً: القسمة الثلاثية (ابن سينا):

كتب ابن سينا رسالة خاصة فى قسمة الحكمة "أقسام العلوم العقلية". كما تعرض لها فى عديد من رسائله الأخرى مثل "عيون الحكمة". أراد ابن سينا فى الرسالة الأولى أن يكون موجزاً كاملاً واضحاً متحققاً مرتباً. ويذكر فى أول كل حكمة ما يدل على أهمية التصور العام لعلوم الحكمة. ويهدف من تقسيم العلوم إلى إثبات أن أقسام الحكمة ليس فيها ما يخالف الشرع ضد مدعى الحكمة الذين يزيغون عن منهاج الشرع الذين يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم. أما الصناعة نفسها فهى بريئة منهم. ويتحدث ابن سينا كأنه ولى صوفى يضمن فيها للمجاهدين الهداية ولأولياء الله المخلصين الرعاية، سائلاً الله التوفيق لسواء الطريق [2].

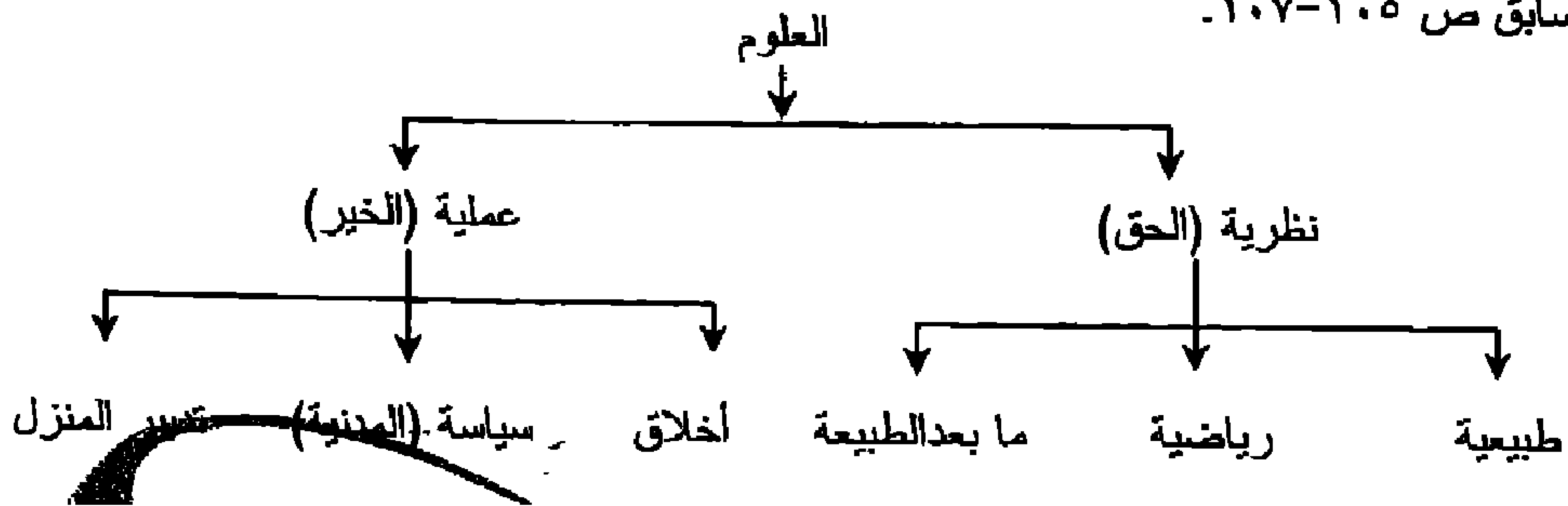
ويقدم ابن سينا القسمة الثنائية الثلاثية الشهيرة، قسمة العلوم إلى نظرية وعملية، والنظرية إلى طبيعة ورياضة وما بعد الطبيعة. والعملية إلى أخلاق وسياسة وتدبير منزل. وقيل إنها أرسطية المنشأ. وهو حكم متعجل لأنها جماع الوافد والموروث [3]. وتتدرج العلوم النظرية الثلاث الأولى الطبيعية، والأوسط الرياضية والأعلى ما بعد الطبيعة وذلك لأن الموجودات ثلاثة، موجودات لها مادة وحركة، موضوع علم الطبيعة،

---

(١) ابن باجه: تعليقات على بارى ارمنياس ص ٣٥-٣٦.

(٢) أقسام العلوم العقلية، تسع رسائل ١٠٤/١١٨.

(٣) السابق ص ١٠٥-١٠٧.



وموجودات مرتبطة بالمادة والحركة وإن كانت مفارقة لها، موضوع العلم الرياضى، وموجودات لا تفتقر فى وجودها ولا فى حدودها إلى المادة والحركة إما عن الذوات مثل ذات الأحد الحق أو من الصفات مثل الهوية والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجزئية والكلية، والتمامية والنقصان. وإذا كان كل واحد من العلوم الجزئية مثل الطبيعيات والرياضيات يفحص عن حال بعض الموجودات دون أحوال الوجود المطلق ولواحقه ومباديه يقوم العلم الالهى بهذا الأمر لبحث الوجود المطلق لواحقه بذاته وبمبادئه. وقد اتفقت الآراء على أن الوجود على الاطلاق له علة وينتهى فى تفصيلاته إلى حيث تبدأ العلوم الجزئية ويكون بمثابة مبادئ لها (١).

ومبادئ هذه القسمة الثلاثية للحكمة العملية المدنية والمنزلية والخلقية مستفادة من جهة الشريعة وليس من أرسطو. والنظرية أيضاً وهى الفلسفة الأولى، والفلسفة الالهية جزء منها، وهى معرفة الربوبية ومبادئ العلوم النظرية مستفادة أيضاً من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه، وتحصل بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة. ومن استكمل الحكمتين النظرية والعملية فقد أوتى خيراً كثيراً. الملة تنبه، والعقل يبرهن. ولفظ المدنى هنا من الفارابى يعادل السياسة. يأتى قبل الاقتصاد، وتأتى الأخلاق فى النهاية. وفى النظرية تأتى الرياضة فى الوسط بديلا عن المنطق فى البداية. وعادة لا يركز على تدبير المنزل أى الاقتصاد، ويكتفى بالأخلاق والسياسة كعلوم عملية. وقد لا تذكر الالهيات خوفا من التشبيه فى علم الكلام، واثباتا للتنزيه فى الحكمة. ويكتفى بالطبيعية والرياضية والمنطقية. ويتم التمييز حينئذ بين المنطق والرياضة. ولماذا قسمة العلوم إلى نظرية عن الحق وعملية عن الخير فقط دون علم ثالث يتناول الجمال طبقاً للقيم الثلاث: الحق والخير والجمال؟ وتلك مهمة المعاصرين خلفاء ابن سينا.

وتقوم هذه القسمة الثلاثية على نظرية فى المنفعة. فالمنفعة المطلقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يكون الموصل منه إلى معنى أجل منه، وقسم مساو له، وقسم دونه. وإفاضة الأعلى إلى الأدنى يسمى إفاضة وإفادة وعناية ورياسة. وتدل كل هذه الألفاظ عليها. المنفعة المخصوصة قريبة من الخدمة. أما الإفادة فإنها تحصل من الأشراف فى الأخس. منفعة الأعلى إفادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية والتحقق من ماهية الأمور

(١) النجاة ص ١٩٨ "عيون الحكمة" ص ٢-٣.

المشتركة. والغرض الأقصى من الرياضة معرفة تدبير البارى أى الخلق، ومعرفة الملائكة ومراتبها، ومعرفة نظام ترتيب الأفلاك. كذلك يعتمد علم الهيئة على الحساب والهندسة. والسؤال الآن: لماذا تكون للموسيقى نوافع غير ضرورية للالهيات؟ ألا تؤدى الموسيقى إلى الله؟ وماذا عن موسيقى القرآن ونغم الشعر وسماع الصوفية وألحان سليمان ومزامير داود وترانيم الكنائس والمعابد؟ ولماذا لا تكون للأخلاق والسياسة نوافع ضرورية للالهيات؟ ألا يوجد لاهوت أخلاقى ولاهوت سياسى؟ ألا يتجلى الله فى الفعل الخلقى وفى الوضع السياسى؟ ولماذا وضع ابن سينا فى الالهيات المقالة العاشرة للسياسات والخلقيات؟

وقسمة العلوم هى أيضاً نظرية فى ترتيب العلوم من الأعلى إلى الأدنى، ومن الأصل إلى الفرع، ومن الأساس إلى المؤسَّس، ومن الكلى إلى الجزئى نزولا أو من الجزئى إلى الكلى صعوداً. والترتيب إلى أسفل ووسط وأعلى يعبر عن التصور الدينى للعالم القائم على المحور الرأسى لا الأفقى بين الصورة والمادة، المحسوس والمعقول، الكم والكيف، العلة والمعلول .. الخ. هى نفس ثنائية الكندى ولكن من خلال الاشراق والتصور التراتبى التطهرى فتظهر المناطق المتوسطة. ويتم تضعيف هذه الثنائية فى عدد آخر من الثنائيات فتتركب بعضها فوق بعض على ما هو معروف فى نظرية الفيض (١). ويحصى ابن سينا العلوم الفرعية المعقولة المضبوطة فى أقسام العلوم فى ثلاثة وخمسين علماً.

وتطابق القسمة الثلاثية فى علوم الحكمة قسمة ثلاثية أخرى فى علم أصول الدين. فالمنطق أو الرياضة فى علوم الحكمة يعادل نظرية العلم فى أصول الدين. والطبيعيات فى علوم الحكمة تعادل نظرية الوجود فى علم أصول الدين، والصفات هى الأمور العامة فى نظرية الوجود. والالهيات فى علوم الحكمة تعادل الالهيات والنبوات فى علم أصول الدين. وهى أبعاد الوعى الثلاثة: الوعى بالذات، والوعى بالعالم، والوعى بالمطلق. وفى علوم الحكمة يبدو التوحيد أكثر من العدل، والسمعيات قليلة باستثناء النبوة والمعاد. أما الإيمان والعمل والامامة فمن العلم المدنى أو السياسة خاصة عند إخوان الصفا والفارابى. يثبت ابن سينا كل الصفات مثل الوجود والواحد عقلاً دون نص. فالذات فى علم الكلام تصبح واجب الوجود فىعلوم الحكمة، انتقالاً من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا.

---

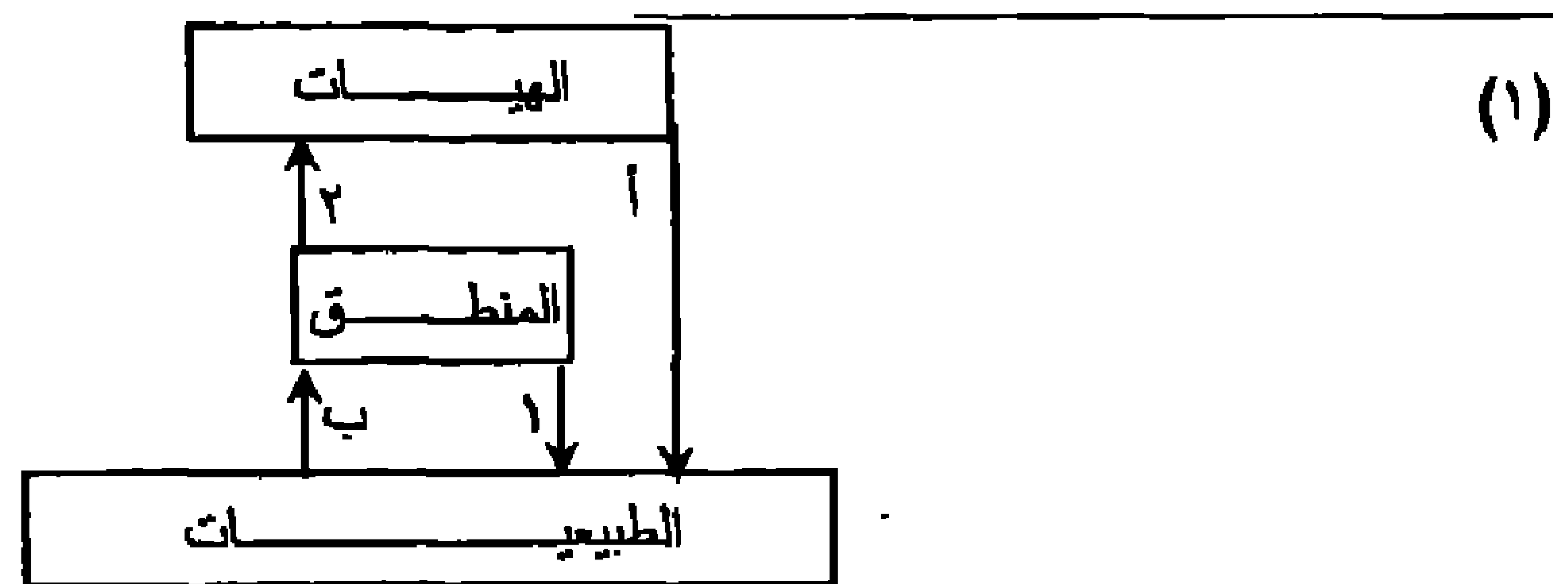
(١) الشفاء، الالهيات جـ١ ص/٦/١٤-١٥/١٨-١٩. أقسام العلوم، تسع ص ١٠٤-١٠٧.

وتختلف أقسام الحكمة فى ترتيبها. قد تكون البداية الحكمة الطبيعية أولاً ثم الالهية ثم المنطقية فى النهاية كآلة للعلم خلافا للترتيب المعهود. يتوقف الأمر على الصعود أو الهبوط. البداية بالمنطق إلى الطبيعيات إلى الالهيات، من النفس إلى العالم إلى الله أو البداية بالالهيات إلى الطبيعيات إلى المنطق، من الله إلى العالم إلى النفس. فالحكمة الثلاثية تدل على أن الإنسان بين عالمين (١).

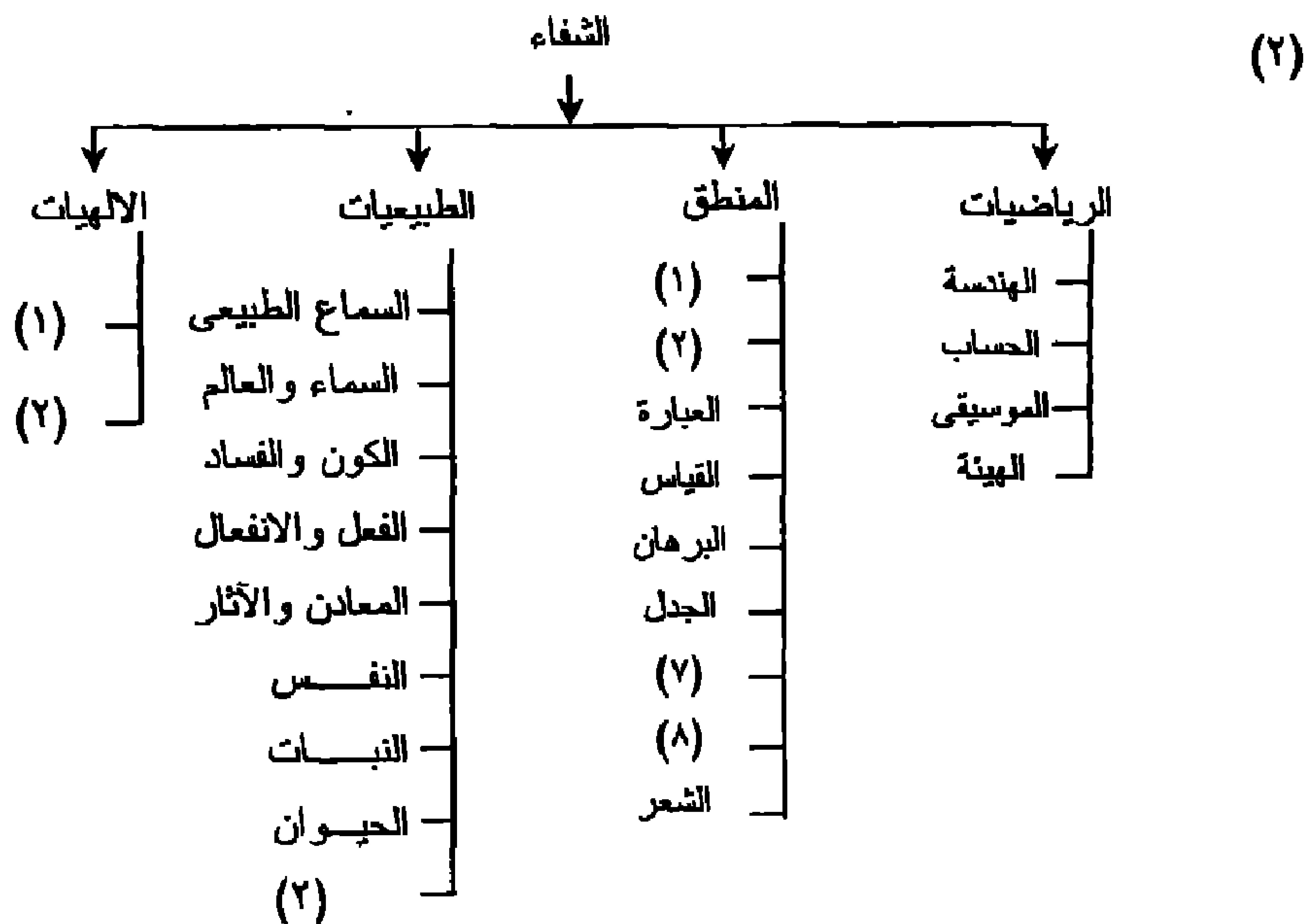
وفى الموسوعات الثلاث "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" يقسم ابن سينا الحكمة النظرية إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. يحذف الرياضيات من "النجاة" ويضيف قسما رابعا عن المقامات والأحوال فى "الإشارات" والتنبيهات". "الشفاء" مطولا، و"النجاة" مختصرا، و"الإشارات والتنبيهات" وسطا، و"عيون الحكمة" مختصرا للاختصار. فأصبحت قسمة الشفاء رباعية مثل إخوان الصفا مع فصل الرياضيات عن المنطق وإدماج النفسانيات العقليات بين الطبيعيات والإلهيات (٢).

---

(١)



(٢)



والحقيقة أن مكان الرياضيات بعد الطبيعيات وقبل الالهيات فهى طبقا لقسمة ابن سينا، الكليات بعد الكثرة، ومع الكثرة، وقبل الكثرة، الأولى الطبيعيات، والثانية الرياضيات، والثالثة الالهيات. فالرياضيات متصلة بالطبيعيات وهى غير طبيعية، صور عقلية خالصة تؤدى إلى الالهيات، الصور المفارقة السابقة على الطبيعيات. وهذا أقرب إلى أرسطو فى قسمة الفلسفة النظرية ووضع الرياضة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة. وضع الرياضيات بين الطبيعيات والالهيات تجعل مشكلتها الكليات فى حين أن وضعها قبل المنطق تكون مشكلتها البراهين. ويضع ابن سينا فى الرياضيات الهندسة قبل الحساب، والموسيقى قبل الفلك عكس الترتيب الشائع، الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى. وتغيب بعض الأجزاء فى المنطق، الأول فى المدخل، والثانى فى المقولات، والسابع فى السفسطة، والثامن فى الخطابة. والالهيات تنقسم إلى مقالين دون تصورين فى عناوين فرعية. وتغيب علوم الحكمة العملية من الشفاء، الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة. وقد اكتفى ابن سينا بما أورده فى ما بعد الطبيعة واعدا تأليف جزء فى الفلسفة العملية فيما بعد.

وتختلف قسمة الحكمة من حيث الكم من موسوعة إلى أخرى. فى "النجاة" تأتى الالهيات أولاً ثم الطبيعيات ثانيا ثم المنطق ثالثاً. أى أن الترتيب الكمى عكس الترتيب الكيفى. تتصدر الالهيات الطبيعيات والمنطق، ولا تنفصل عن الطبيعيات لأنهما علم واحد. وفى "الإشارات والتنبيهات" وفى "عيون الحكمة" تأتى الطبيعيات أولاً ثم المنطق ثم الالهيات [1]. وقد تم ترتيب النجاة كنموذج للموسوعتين الأخريين نزولاً على رغبة طلاب الحكمة[2]. وأحياناً يكون البحث عن الأصول مثل البحث فى أصول المنطق، وأحياناً مجرد التطبيقات والمعارف الضرورية دون الأصول مثل معرفة علم الفلك لأسباب

---

(١) النسبة كالآتى: النجاة (عدد الصفحات)، الالهيات (١١٣) ٣٨ %، الطبيعيات(٩٦) ٣٢%، المنطق(٩١). ٣٠%. الإشارات والتنبيهات، الطبيعيات (٤٥٠) ٤٧ %، المنطق (٢٧٦) ٢٩%، الالهيات (٢٤٠) ٢٤ %. عيون الحكمة، الطبيعيات (٣١) ٥٢%، المنطق (١٥) ٢٥%، الالهيات (١٤) ٢٣%.

(٢) كتب النجاة بناء على سؤال ممن يحرصون على اقتباس المعارف الحكمية ليجمع لهم كتابا يضم ما لابد من معرفته ممن يريد أن يتميز عن العامة ويصبح من الخاصة، ويحيط بالأصول الحكمية. وسألوه البدأ بعلم المنطق ثم بالطبيعيات ثم بعلمى الهندسة والحساب وعلم الهيئة ختاماً بعلم الموسيقى مع البراهين عليها مع دافع عملى، ثم الالهى مع إيجاد أصول المعاد والأخلاق والأفعال النافعة للفوز بالنجاة، النجاة ص ٢-٣.

عملية، ومعرفة الحركات والأجرام والأبعاد والمدارات والأطوال والعروض التى يحتاج إليها فى التقاويم وما تشمل عليه الزيجات مثل أحوال المطالع والزوايا وتقويم السير بحسب التاريخ أى معرفة التواريخ والجغرافيا. علم الفلك علم انسانى، أثره على الأرض. ومع ذلك تغيب الرياضيات فى "النجاة" لأنها اختصار. كما أن الربط بينها وبين الالهيات غير قوى الدلالة. وتأتى الموسيقى فى مقام الرياضيات وفى ذروتها قبل الالهيات مباشرة وكان الالهيات استمرار لنغم الموسيقى ولحن الطبيعة.

والمنطق آلة وليس علما. ومع ذلك هو علم معيارى يوصل الإنسان إلى كسب الحكمة النظرية والعملية، ويعصم الذهن من السهو والغلط عند البحث والرؤية، ويرشد إلى طريق البحث والمعرفة عن حقيقة الدليل الصحيح الذى هو البرهان وحقيقة الجدلى المقارب للبرهان، وحقيقة الشعرى الموهم تخيلا. تلك مهمة صناعة المنطق [1].

والعلم الطبيعى علم الهى مقلوب إلى أسفل. ليس الهدف منه دراسة الطبيعة بل إيجاد البراهين على وجود الله. فالطبيعيات مقدمة والالهيات نتيجة. غاية الكون والفساد ليست دراسة التغير والحركة فى الطبيعة بل اكتشاف العناية الالهية ولطيف الصنع الالهى فى ربط الأرضيات بالسمويات واستيفاء الأنواع بعد فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين، أحدهما شرقية والأخرى غربية. وكل ذلك بتقدير العزيز الحكيم.

ويقسم ابن سينا العلم الطبيعى إلى ثمانية أقسام وهى صحيحة على مذهب أرسطو. وأما فروع العلم الطبيعى كما يعددها ابن سينا فسبعة. الأول علم الطب. وهو ليس من العلم الطبيعى بل صناعة تؤخذ مبادؤها من العلم الطبيعى لأن علم الطبيعة نظرى، وصناعة الطب عملية. والحديث عنهما معا من جهتين مختلفين. ينظر العلم الطبيعى فى الصحة والمرض كجنسين للموجودات الطبيعية. وينظر إليهما الطبيب لحفظ أحدهما وإبطال الآخر، حفظ الصحة وإبطال المرض. وغرض دراسة النفس فى الطبيعيات وصلتها بالبدن ليس اكتشاف قوانين الطب مع أن هذا قصد عرضى بل إثبات تميزها عن البدن، وعدم فنائها بفناء البدن، وأنها جوهر روحانى إلهى مفارق. الثانى علم أحكام

---

(١) أقسام العلوم ص ١١٦.

النجوم. وهو ليس من العلم الطبيعي بل هو علم بتقدمة المعرفة بما يحدث فى العالم. وهو نوع من الزجر والكهانة. وهناك صلة بين علوم تقدمة المعرفة والوحى والرؤيا. فكلاهما يحاولان معرفة المستقبل. فى حين أن وظيفة النبوة فى آخر مرحلة، الإسلام، ليست قراءة المستقبل بل إذكاء الوعى التاريخى فى الماضى وتغيير الحاضر وصنع المستقبل طبقاً لقوانين التاريخ، وتحويل التنبؤ بالمستقبل الذى كانت وظيفة النبوة فى المراحل السابقة إلى العلم بالواقع والتغير الاجتماعى، وتقدم التاريخ. والثالث علم الفراسة وهو العلم بالأمور الخفية الحاضرة لا المستقبلة. والرابع علم التعبير. وهو مثل علم تقدمة المعرفة بما يحدث. وهو ليس نظرياً ولا علميا وإن كان أغلب لظن أنه عملى ينتفع به. الخامس علوم الطلسمات. وهى علوم باطلة إذا كانت الغاية تأثير النصب الفلكية فى الأمور الطبيعية وليس فى الأمور المصنوعة. والسادس علوم الحيل. وهى داخلة فى باب التعجب وخارج الصنائع النظرية. والسابع علم الكيمياء. وهى صناعة مشكوك فى وجودها. وإن وجدت فان المصنوع فيها يكون بخلاف المطبوع لأن قصارى الصناعة التشبية بالطبيعة دون بلوغها، والتوقف عن الحكم استحالة أو إمكانا أفضل إن كان شىء فيها يشبه، الأمر الطبيعى حتى يثبت بالتجربة وطول الزمان [1].

والعلم الالهى يسمى علم التوحيد، مصطلح علم الكلام. وتظهر مصطلحات هذا العلم مثل الذات والصفات مما يدل على أن العلم الالهى فى علوم الحكمة هو تطوير لعلم التوحيد فى علم الكلام، والتحول من علم اللاهوت إلى علم الوجود، من "الثيولوجيا" إلى "الأنطولوجيا" . وهو لفظ موروث مثل العلم الالهى وليس وافداً مثل الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة. الإلهيات أو العلم الإلهى لفظ موروث يعبر عن المعنى الوافد وهو ما بعد الطبيعة طبقاً لمنطق التضمن الكاذب. والوجود المطلق وهو لفظ من الوافد للدلالة على المعنى الموروث طبقاً لمنطق التشكل الكاذب. فيما بعد الطبيعة عند اليونان علم إلهى. والعلم الالهى عند المسلمين يدرس الموجود المطلق، الوجود الأول، العلة الأولى.

وقصد علم التوحيد وعلم الهيئة حصول رأى أى أنه علم نظرى مع أن التوحيد له

---

(١) السابق ص ١٠٩-١٢١/١١٠.

غاية عملية فى سلوك الأفراد والجماعات [1]. فالنظر أساس العمل كما أن العقيدة أساس الشريعة. والسؤال: هل علم الهيئة علم نظرى مثل علم التوحيد؟ وماذا عن الدافع العملى فى نشأة مواقيت الصلاة ومعرفة مواعيد الأسفار؟ ومبادئ العلوم كلها ضمان هاتين الصناعتين إذا كان العلم على سبيل البرهان فهو الفلسفة الأولى. ويسمى العلم الالهى. وهو علم كلى يتناول الوجود الكلى وهو الله. وإثبات الخير ونفى الشر نظرة اعتزالية فى العدل. وهذا كله مستمد من المصدر الداخلى لعلوم الحكمة، علم الكلام، التوحيد والربوبية والتفرد وصفات العلم والقدرة والوحدانية وليس من الوافد، أرسطو أو غيره [2].

وينقسم العلم الالهى بدوره إلى خمسة أقسام رئيسية هى:

١- النظر فى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات مثل الهوية والغيرية والوحدة والكثرة، والوفاق والاختلاف والتضاد، والقوة والفعل، والعلة والمعلول. وهى المبادئ العامة فى علم أصول الدين قبل الدخول فى مبحث الجوهر والأعراض فى نظرية الوجود. ولا شأن لها بموضوعات ما بعد الطبيعة عند أرسطو.

٢- النظر فى الأصول والمبادئ لعلم الطبيعة ولعلم الرياضة ولعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها. ومن ثم يكون الغرض هو تأسيس العلوم الأخرى وفحص مبادئ الأولى. والسؤال هو: أى علم يبحث فى المبادئ الأولى التى يقوم عليها العلم الالهى إذا كانت من ضمن أغراض البحث عن المبادئ الأولى لعلوم المنطق والرياضة والطبيعة؟ وماذا عن تأسيس العلوم الإنسانية أو بتعبير الفارابى العلم المدنى؟

٣- النظر فى إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته ونفى الشرك عنه، وأنه واجب والوجود بذاته، وغيره ممكن الوجود، والنظر فى صفاته، وما هو الموهوم من كل صفة، ومعانى الألفاظ المستعملة فى وصفه مثل الواحد والموجود والعالم والقادر ومعانيها على التفرد دون أن يقضى ذلك على الوحدة نظرا لاشتراك الأسماء. هى مسألة الذات والصفات بين الوحدة والكثرة، التنزيه والتشبية، المعتزلة

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد، ص ٦٦٠-٦٦٤.

(٢) أقسام العلوم، تسع ص ١٠٥-١٠٧، الأجرام العلوية، تسع ص ٤١.

والأشاعرة، ووصف الذات من عمل الوهم. والألفاظ مشتركة، تعنى معانى عديدة والذات واحدة، وهو نقد مبطن لعلم الكلام.

٤- النظر فى إثبات الجواهر الأولى الروحانية، مبدعاته ومخلوقاته، مرتبتها ودلالتها، ورتبة الملائكة، وإثبات الجواهر الروحانية الثابتة وهى الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد عنها فى عالم الكون والفساد. ووصف الملائكة بالكروبين من بقايا الفكر الدينى القديم.

٥- النظر فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية. فبعضها عامل محرك، والبعض الآخر أمر مرو عن الله، دلالة ارتباط الأرض بالسموات، والسموات بالملائكة العاملة والملائكة العاملة المبلغة، وارتباط الكل بالأمر، وبيان أن الكل المبتدع لا تفاوت فيه وفى فطور، وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير، المحض خال من الشر. ومنه تتبع الحكمة والمصلحة. هناك مراتب فى الكون من الله إلى الملائكة الرئيسية إلى الملائكة المرؤوسة تشخيصا لقوى الطبيعة فى صور فنية. وظائف الملائكة المرؤوسة ربط الأرض بالسماء [1].

وهناك فرعان للعم الالهى، النبوة والمعاد، وهما لفظان من علم الكلام. أما الايمان والعمل والامامة فقد ظهرا فى العلم العملى، الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، كما ظهر فى العلم المدنى عند الفارابى:

١- فى النبوة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى حتى يصير مبصراً أو مسموعا بعد روحانيته، وصدور المعجزات، آيات الوحى، وهى مخالفة لقوانين الطبيعة، وإخباره بالغيب وإلهام الاتقياء وكراماتهم، والروح الأمين من طبقة الجواهر الروحانية، والروح القدس من طبقة الكروبين. والسؤال هو: هل هناك وحى مبصر أم أن الوحى مسموع، وأن الوحى المبصر، رؤية محمد لجبريل ليست لسائر الناس؟ والمعجزات بمعنى خرق قوانين الطبيعة ليست لمحمد بل له إعجاز القرآن، التحدى الأدبى والتشريعى. والوحى قاصر على الأنبياء. وإلهام الأتقياء وكراماتهم إنما

(١) أقسام العلوم، تسع ص ١١٣-١١٤.

هى قدرات بشرية خالصة. وطبقات الملائكة تشخيص لوظائفهم نظرا للتوسط بين الله والعالم فى التبليغ والأمر (١).

٢- والمعاد يتضمن النظر فى بعث الأبدان وبقاء الأرواح بعد الموت وما ينالها من ثواب وعقاب روحيين. فالروح النقية هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل، الفائزة بالسعادة والغبطة. واللذة الفائقة أرفع مما صرح به الشرع، وهو الثواب والعقاب البدنيين، ولم يخالفه العقل. إلا أن الله أوعد على لسان الرسول الجمع بين الاثنين، الروحانية والبدنية. إذ أن العقل وحده هو الطريق إلى معرفة السعادة الروحانية. والوحى هو الطريق إلى معرفة السعادة البدنية. كذلك لا يعرف السعادة الروحانية إلا العقل بالنظر والقياس والبرهان. فى حين أُخبرت النبوة أيضاً بالعقل، ووجبت بالدليل، وهى متممة للعقل. فان كل ما لا يثبت العقل وجوبه بالدليل يكون جائزا. يأخذ ابن سينا موقفا معرفيا ثنائيا، معرفة المعاد البدنى بالوحى والمعاد الروحى بالعقل. ولما عرف صدق النبوة بالبرهان يصبح المعاد البدنى يقينيا، ولكن لا يوجد دليل عقلى مباشر عليه. وما لا تدل عليه النبوة ويدل عليه العقل وحده يكون جوازا. ومن ثم فالمعاد البدنى يقين بيقين النبوة. والمعاد الروحى جواز بجواز العقل. وهو عكس نظرية العلم عند المتكلمين، أن الدليل النقلى وحده دون الدليل العقلى يكون ظنياً، وأن الدليل العقلى وحده يقين، ولا يحتاج إلى دليل نقلى (٢). لا يرفض ابن سينا على عكس ما هو شائع، حشر الأجساد ومعبرا عنه فى صيغة شرطية "لو" لأن دليله النقل وليس العقل. ولا يقول صراحة بأن المعاد الروحانى للخاصة والمعاد البدنى للعامة. قد يكون ذلك نتيجة طبيعية لاعتماد الخاصة على العقل والعامة على الشرع كما يقول ابن رشد.

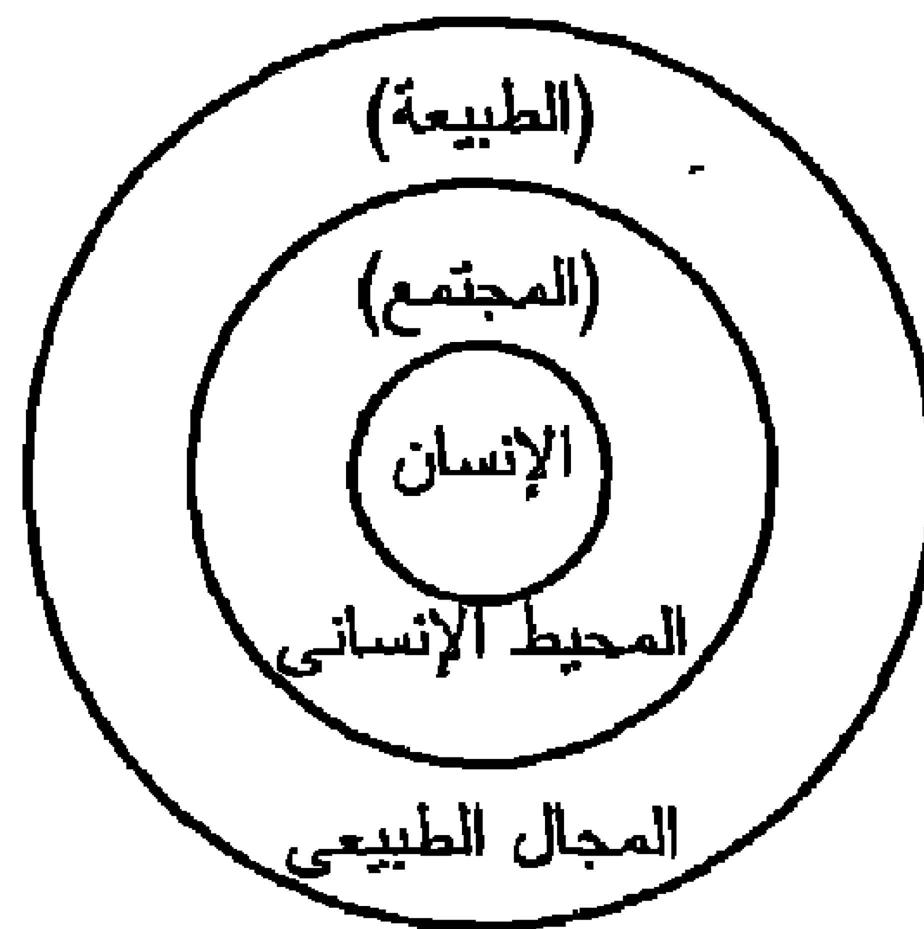
ويمكن تجاوز قسمة القدماء لعلوم الحكمة نظرا لصعوبة التمييز بين العلم الالهى والعلم الانسانى، بين العلم الالهى والعلم الطبيعى، بين العلم النظرى والعلم العملى، فى القسمة الثنائية وصعوبة التمييز فى القسمة الثلاثية بين المنطق والطبيعيات والالهيات أو بين الرياضة والطبيعيات والنفسانيات والناموسيات لخروجها كلها من أو توجها نحو

(١) السابق ص ١١٤-١١٦.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية، نظرية العلم، ثامناً: مناهج الدلة ص ٣٨٨-٤٠٩.

الشعور الفردى والجماعى. بل إن القسمة الخماسية عند الفارابى وهو أفضل ما أبدع القدماء يعطى العلم النظرى، اللسان والتعاليم والمنطق، والطبيعيات مع الالهيات الأولوية للعلم النظرى على العلم العملى، العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. أما التقسيمات المتأخرة خارج علوم الحكمة فانها إحصاء للعلوم وتصنيف لابداعات الحضارة من أجل التدوين الثانى فى عصر الشروح والملخصات بعد أن كان التدوين الأول فى عصر السنة.

وحالياً وبعد الشعور بنقصين أساسين غياب محورين فى وعينا القومى وثقافتنا القومية، الإنسان والتاريخ، فانه يمكن إعادة بناء الحكمة فى قسمة ثلاثية جديدة مركزها الإنسان وحوله المجتمع محيطه الأول، وحوله الطبيعى. فالإنسان بؤرة الكون، وخليفة فى الأرض، ومكرم بين مظاهر الطبيعة، وله رسالة قبلها طوعا واختيارا، تحقيق المثال فى العالم. ومن ثم تتأسس العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. ويسبق المحيط الانسانى المجال الطبيعى لأن الإنسان يتعامل مع الآخر قبل التعامل مع الأشياء[1]. ويلاحظ أولوية النفسانيات والعقليات ثم الناموسيات والشرعيات ثم الجسمانيات والطبيعيات بتعبير إخوان الصفا. ويلاحظ اسقاط الرياضيات والمنطق الصوريين والالهيات المشخصة فى القسمة الثلاثية القديمة.



ويمكن تفصيل هذه القسمة الثلاثية الجديدة فى عدة فروع:

١- **الوعى الفردى**. وهو ما يعادل النفسانيات والعقليات فى علوم الحكمة. وتشمل هذه العلوم عدة فروع:

---

(١) انظر رسالتنا "تفسير الظاهريات" (بالفرنسية) ص ٢٦٦.

أ- دراسة الحواس والقدرات المعرفية وكل وسائل الادراك والوعى بالذات، ما يشبه علم النفس بكل أنواعه الادراكية والمعرفية بما فى ذلك العقل والحدس.

ب- تحول الإدراك الحسى إلى نشاط عقلى، عالم الاستدلال والأدلة والبراهين وإيجاد الانساق المعرفية وبناء تصورات العالم (١).

جـ- دراسة الانفعالات والأهواء والعواطف وكل الجانب الوجدانى فى الإنسان حتى يمكن التخفيف عن حدتها والسيطرة عليها وتوجيهها إيجابيا كعامل مساعد فى المعرفة وفى السلوك وذلك مثل الغيرة والحسد والنفور والاشمئزاز.

د- علم السلوك وقواعد العمل وهو ما يعادل علم الأخلاق القديم، مقومات السلوك الطبيعى الفطرى وتفاعله مع السلوك الاجتماعى، وجدل المثال والواقع فى السلوك.

هـ- دراسة البدن وحاجاته من غذاء وكساء وإيواء وصحة، وهو ما يعادل علم الطب عند القدماء، وتكوين البدن والأعضاء كوسيلة، والتعامل مع الآخرين للتحرك فى العالم.

و- دراسة الوجود الانسانى الذى تجتمع فيه القوى النظرية والعملية وتتوحد حياته ويصبح وجودا له متطلباته الحياتية وأبعاده الإنسانية مثل حالات الضيق أو التعاطف، التشاؤم أم التفاؤل، العزلة أم المشاركة، النقلية أو الخلق، النقل أو الابداع، الخوف من الموت أو الثقة بالحياة.

ز- دراسة عالم الذاتية وهو التحقق الأقصى للإنسان وظهوره باعتباره أنا متفرد، وامكانياتها فى الفهم والادراك والخلق والابداع والطاقة والحركة والنشاط والتمدد والتغير والانطلاق وحشد الامكانيات وبداية تحقيق المشروع أو حمله الأمانة وأداء الرسالة (٢).

٢- **المحيط الانسانى.** وهو ما يعادل العلم المدنى عند القدماء، العلاقات بين الذوات والعلوم الاجتماعية. بعد دراسة الإنسان كفرد تبدأ دراسة المحيط الانسانى، علاقات الإنسان بالآخرين. وهو ما يسمى بالعلوم الاجتماعية على النحو الآتى:

---

(١) لذلك أعددنا كتبنا عن فشته فيلسوف المقاومة، ومحمد اقبال فيلسوف الذاتية.

(٢) وهو ما يعادل المنطق القديم. ويلاحظ غياب الرياضيات الصورية والالهيات المشخصة.

أ- العلاقات بين الذوات عندما يكون الإنسان فى علاقة مع إنسان آخر، المحبة، الصداقة، الاحترام، العلم، وهى المواقف الطبيعية لأن الكراهية والعداوة والاحتقار... الخ علاقات طارئة.

ب- العلاقات بين الذوات فى مجموعات صغيرة مثل الأسرة أو مجموعة الأصدقاء الصغيرة أو مجموعة الدراسة أو الخلية الاجتماعية.

جـ- العلاقات بين الطبقات الاجتماعية عندما يصبح الإنسان فى طبقة تتحدد علاقاته بالطبقات الأخرى. والطبقة مفهوم واسع لا يعنى فقط التمايز الاقتصادى بل تعنى أيضاً التمايز المهنى والثقافى.

د- العلاقات مع الوطن ككل، مع المواطن والجماعة، والنظام السياسى والنظام الاقتصادى، والنظام الاجتماعى، الأعراف والعادات والتقاليد والقيم والثقافات الشعبية والفنون.

هـ- العلاقات مع الأمة كلها خارج حدود الأوطان، الأمة العربية أو الاسلامية، مجموع أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وهى الدوائر الكبرى التى يتحرك فيه الإنسان فى محيطة الانسانى الأوسع.

و- العلاقات مع البشرية جمعاء بصرف النظر عن درجات الالتقاء، الإنسانية من حيث هى كذلك مع اختلاف درجات القرب أو البعد الجغرافى أو التاريخى. فأوروبا قريبة تاريخيا وأمريكا بعيدة تاريخيا وإن كانت فى وجداننا المعاصر هما الحاضران المسيطران أكثر من دوائر الانتماء الأولى.

ز- حركة الأمة فى التاريخ، أدوارها ومراحلها مسارها ودورها، فالمحيط الانسانى ليس ثابتاً بل هو متحرك، وهو تراكم تاريخى ليس فقط كتراث بل أيضاً كوعى تاريخى يسبب أحياناً الرغبة فى العودة إليه أو الانفصال عنه وحتى لا تضع الأمة نفسها خارج مسارها، وتدور فى مسار آخر.

٣- **العالم الطبيعى**. وهو الإنسان مخترقا لمحيطه الإنسانى ومتصلاً بعالم الأشياء، العالم الطبيعى وهو ما يعادل الطبيعيات القديمة. ويتكون من:

أ- النبات، وهو أول عنصر فى المحيط الطبيعى، يعيش عليه الإنسان والحيوان. وهو الذى يحيل الأرض الجرداء بنزول الماء إلى أرض خضراء. وهو أساس الزراعة والتنمية الزراعية. وهو الذى يحدد الفقر والغنى، الجوع والشبع.

ب- الحيوان وهو أيضاً أحد مصادر الغذاء للإنسان. وتتجاوز منافعه الغذاء إلى الكساء والايواء وخصوبة الأرض والطاقة. وهو عالم متوسط بين الإنسان والنبات واستعمل كثيراً فى التراث القديم كعالم مصغر للعالم الإنسانى فى الأخلاق والسياسة.

جـ- المعادن، وهو عالم الصناعة وكل ما فى باطن الأرض من ثروات طبيعية معدنية مثل الحديد والنحاس والفوسفات والمنجنيز، والذهب والفضة والنفط وهو مصدر الثروة الوطنية مع الثروة الزراعية على التبادل.

د- علم الأنواء لمعرفة ما يدور حول الأرض من مظاهر جوية من مطر وسحاب وبرق ورعد وحرارة وبرودة ورياح من أجل تسخيرها فى توليد الطاقة.

و- علم الفلك وكل ما يتعلق بالأفلاك من أجل معرفة ظواهر الأرض المتعلقة بالأفلاك من نهار وليل وضوء وظلمة وحرارة وبرودة، ومد وجذر، ومعرفة التوقيت والمواعيد والفصول والاهتداء بها فى السير.

ز- الطبيعة الشعرية التى يدركها الإنسان من أجل اكتشاف دلالتها الجمالية والخلقية حتى يتطهر الإنسان بالطبيعة، ويعود إلى الفطرة.

وعلى هذا النحو يخلف المحدثون القدماء كما خلف القدماء الأولين.

المحتويات

البـــاب الأول

تكوين الحكمة

الفصـــل الأول

نقد علم الكلام

الفصل الثانى

الحكمة والشريعة

الموضوع | الصفحة

الفصــل الثالث

إحصاء العلوم

الموضـــــوع | الصفحــة

* * *

* لنفس المؤلف *

أولا: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانيا: إعداد واشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث النشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثا: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثا عن العقل لأنسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعا: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٣- حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خامسا: مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al – Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'exégèse de la phénoménology, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénoméne religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

من النقل إلى الإبداع أول محاولة حديثة لاعادة بناء علوم الحكمة القديمة مبينا نشأتها وتطورها بمنهج تحليل المضمون رداً على شبه التبعية لليونان والنقل عنهم وعن الرومان غربا، وعن فارس والهند شرقاً فى ثلاثة مجلدات الأول **النقل**، الثانى **التحول**، الثالث **الإبداع**.

وهذا المجلد الثالث **الابداع** يعيد بناء الحمن بعد أكثر من ألف عام منذ نشأتها الأولى فى علاقاتها بالثقافات القديمة طبقا لظروف العصر وثقافاته الجديدة وكأن الحكماء القدماء قد بُعثوا من جديد. فعلوم الحكمة ليست لحظة واحدة فى تاريخ متوقف بل متجددة بتجدد الزمان وتغير الثقافات.

وهذا الجزء الأول **تكوين الحكمة** يتعرض لنشأة علوم الحكمة ابتداء من نقد علم الكلام وتحويل الثيولوجيا الى انطلوجيا، قم الصلة بين الفلسفة والدين لأثبات التماهى بين العقل والوحى، ثم تصنيف العلوم فى نظرة كلية للمعرفة الإنسانية.

أحمد غريب